ميشيل هنري

الهمجية

زمنُ علمٍ بلا ثقافة

"قوي ومستفز"
Le Monde



ترجمة
جلال بدلة

الهمجية

زمن علمٍ بلا ثقافة

تصميم الغلاف: فاطمة عبد الله

ميشيل هنري

الهمجية
زمن علمٍ بلا ثقافة

ترجمة

جلال بدلة



Michel Henry, *La barbarie*, 2014

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Georges SCHEHADE, bénéficie du soutien du Ministère de l'Europe et des Affaires Etrangères et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France

الطبعة العربية

الطبعة الأولى 2022

ISBN 978-614-03-2201-1

Published 2022 by Saqi Books

Saqi Books
26 Westbourne Grove, London W2 5RH, United Kingdom
Tel: +44 (0) 20 7221 9347; Fax: +44 (0) 20 7229 7492

www.daralsaqi.com
www.saqibooks.com

تابعونا على

@SaqiBooks @DarAlSaqi
@SaqiBooks دار الساقي
Saqi Books DarAlSaqi
@saqibooks @daralsaqi

المحتويات

توطئة

انطلق هذا الكتاب من معاينة بسيطة لكنها متناقضة، وتدور حول عصر – هو عصرنا – يتفرّد بتطور غير مسبوق للمعرفة ويسير جنباً إلى جنب مع تداعي الثقافة. لأول مرة في تاريخ البشرية – بلا ريب – يفترق مسارا المعرفة والثقافة حدّ تعارضهما داخل مواجهة جسيمة، صراع حتى الموت يُفضي فيه انتصار الأولى إلى اندثار الثانية.

نستطيع أن نتبيّن أسباب هذه الحالة، الدراماتيكية والغامضة في آن، إن عدنا إلى منشئها في البدايات الأولى للقرن السابع عشر، عندما أعلن غاليلي Galilée أن المعرفة التي لطالما كان الإنسان يركن إليها هي معرفة غير صحيحة ومضلِّلة. هذه المعرفة هي المعرفة الحسية التي تحملنا على الاعتقاد بأن للأشياء ألواناً وروائح ومذاقاً، وأصواتاً قد تكون محببة أو مستكرهة. جملة القول إن العالَم عالم محسوس. لكن العالم الفعلي مؤلَّف من أجسام مادية غير محسوسة

- ممتدّة ومزوّدة بأشكال وصور هندسية - فلا يواتيه نمط المعرفة القائم على الحساسية المتبدّلة بتبدّل الأفراد، الذي لا يُقدّم سوى المظاهر، بل تواتيه المعرفة العقلانية بهذه الصور وهذه الأشكال، أي الهندسة. المعرفة الهندسية للطبيعة المادية - تمكن صياغتها رياضيّاً (الأمر الذي لم يتوانَ ديكارت Descartes عن برهنته) - هي المعرفة الجديدة التي حلّت محلّ جميع المعارف الأخرى وحكمت عليها بالتفاهة.

لا يقتصر أثر الثورة التي أحدثها العلم الغاليلي على الصعيد النظري، بل إنها صاغت عالمنا عبر تحديد تخوم عصر تاريخي جديد، هو الحداثة. هكذا، إن الحداثة نتجت من قرار فكري ذي صياغة كاملة الوضوح ومضمون بيّن على وجه التمام، وذلك خلافاً للحضارات الأخرى التي تتنوع شروط ظهورها وتتعقّد فلا تُختزل إلى مجرّد لعب القوّة العاقلة (intelligence)، إلى درجة يمكن فيها تطبيق ترسيمات مبهمة وخارجية عليها وتفتقر أي قدرة تفسيرية فعلية (على سبيل المثال الترسيمة العضوانية للولادة والنمو والانحطاط والموت). إنه القرار بفهم الكون في ضوء المعرفة الهندسية الرياضية، بعد اختزاله إلى مجموعة موضوعية من الظواهر المادية. وفضلاً عن ذلك هو قرار ببناء العالم وتنظيمه

بالاستناد إلى هذه المعرفة الجديدة حصرياً وإلى السيرورات الجامدة التي تتيح هذه المعرفة التحكّم فيها.

إن كانت المسألة مسألة تحليل لعصر أو حضارة، أليس حرياً بهذا التحليل أن يُعهد إلى التاريخ أو السوسيولوجيا؟ في كلتا الحالتين، يأخذ المنهج انطلاقته من وقائع أمبريقية يتعين بادئ ذي بدء تأسيسها. ثمّ نسعى انطلاقاً من هذه الوقائع إلى التعرّف إلى ترابطات تتسم هي نفسها بطابع إشكالي داخل عمل من التقصّي المتواصل. يُدعى هذا الصنف من المعرفة "المعرفة البعدية (*a posteriori*)، لأنه دائماً يأتي تالياً التجربة ويخضع لسيرورة من التحقّق والتصويب والدحض. تمكّنت الفلسفة الكلاسيكية الكبرى، في صراعها مع المذهب النسبي والريبي، من أن تعارض هذا الصنف من المعرفة بصنف آخر من نسق أعلى، أي المعرفة القبلية (*a priori*). إن هذه المعرفة بعيدة كل البعد من أن تخضع للتجربة، بل تتقدّم عليها وتجعلها ممكنة. على سبيل المثال، عدّ كانط Kant الزمانَ والمكان شكلي الحساسية القبليين، وإذ ذلك هما أيضاً شكلا حدسنا للعالم. من ذلك، ينتج أن جميع موضوعات العالَم - بغض النظر عن تمايزاتها المتعددة - تُعطى وستُعطى لنا كموضوعات مكانية وزمانية. مَن يفتح باب بيته للذهاب إلى التسوق أو في نزهة يعلم مسبقاً ذلك

كلّه، حتى إن لم يفكر فيه.

في النص التالي، جازفت باعتبار الافتراض الغاليلي الشرطَ القبلي للحداثة، ما جعل من الممكن استنباط سماتها الماهوية. وأولى هذه السمات على وجه الخصوص الافتراق غير المعقول بين المعرفة والثقافة. يكفي لذلك أن نعي حجم الاختزال الغاليلي. ذلك أن استبعاد الكيفيات المحسوسة من فعلية الموضوعات يعني أيضاً إلغاء حساسيتنا ومجمل انطباعاتنا وعواطفنا ورغباتنا وأهوائنا وأفكارنا. إنه باختصار استبعاد لذاتيتنا بأسرها، هذه الذاتية التي تصنع جوهر حياتنا. وإذ ذلك، فإن هذه الحياة، كما نَخبَرها داخلنا في ظاهريتها التي لا مراء فيها وتجعل منّا أحياء، هي التي تجد نفسها مجرّدة من كلّ فعليّة حقّة ومختزلَة إلى مجرّد مظهر، لِتتحوّل القبلة التي يتبادلها العشّاق إلى مجرّد تصادم لجزيئيات فيزيائية مجهرية.

فإن افترضنا أن الحياة هي المورد الحصري للثقافة في أشكالها كافة، يُصبح من البديهي أن يكون تعطيلها تعطيلاً بالمثل للثقافة، وألا تقوى الحداثة الغاليلية على تقديم سوى هذا العرَض المخيف الذي نراه بأم أعيننا، أي التفكيك التدريجي لكل ما كان يهب الحياة معناها (*sa raison de vivre*)، في كلّ مجال من المجالات التي تنتمي إليها وتعبّر

فيها عن نفسها. ذلك أن الثقافة، الضاربة جذورها في الحياة وحركتها المتواصلة المتمثِّلة في المجيء إلى نفسها واختبارها نفسها وإذ ذلك النموّ انطلاقاً من نفسها، ليست إلا مجمل الإجابات الشجوية التي تسعى الحياة إلى الردّ بها على الرغبة الهائلة التي تعتريها. وهي لن تجد هذه الإجابة إلا داخلها، أي في حساسية تبتغي المزيد والمزيد من الإحساس، وتبتغي أن تحسّ بنفسها بأشد ما يمكن - كما يحدث في الفن -: في فعل يسمح لهذه الرغبة الكبيرة في النمو أن تتحقق بسبل مواتية لها - كما يحدث في الإيتيقا - وأخيراً في الخبرة التي لدى الحياة عن نفسها وتشهد بها على هذا القاع السحيق العجيب الذي تنبجس منه وتعانق نفسها باستمرار، كما يحدث مع الدين.

لا يقتصر حضور الثقافة - أي الحياة إذ تكشف عن نفسها في نموّها الذاتي - على أشكالها العليا في كلّ مجتمع ينهل من مورده السرّي (بالمثل، لا تغيب عن مجتمعنا الذي يضع مبدأ تنظيمه خارج الحياة). ذلك أنها تلج إلى الطبقات التحتية من المجتمع البشري، هناك حيث يستجيب النشاط إلى الحاجات الأساسية من مأكل وملبس وكل إنتاج لـ"المتاع" على العموم، أو أيضاً إلى العلاقات الملموسة بين أفراد هذا المجتمع. لذا ثمة ثقافة للطبخ وللمسكن وللعمل

وللعلاقات الإيروتيكية وللعلاقة بالأموات، وهي العلاقات التي تتيح تعريفاً أولياً لـ"الإنساني".

لذا إن الثقافة موجودة في كل ركن من أركان المجتمع بما هو جماعة من الأحياء المنضوية في الحياة. لكلّ قيمته، ذلك أن الحياة هي التي صنعته وهي غايته. إن التقويم الذي تجريه الحياة يُنزل كلّ شيء منزلتها، وإذ ذلك يستدعي منذ أولى خطواته مملكة الغايات. يجب أن يكون لهذا التقويم نفسه قيمة. تأتي قيمته حصراً من أن الحياة نفسها هي القيمة الأسمى، والقيمة الوحيدة التي تفيض منها جميع القيم الأخرى. لماذا الحياة هي القيمة المطلقة والأساس الوحيد للقيم كافة؟

تتولّى الحياة الإجابة عن هذا السؤال بلسانها الخاص. على سبيل المثال، تُفيد المعاناة المعاناةَ، وهي بذلك تحمل في نفسها الرغبة العصيّة على التذليل في التغيير. كذا هو التقويم الأول، المطابق للجوهر الفينومينولوجي لعيشنا، والتحفيز الشجوي لكل فعل ممكن. يمكن أن نذهب بهذا الحافز إلى أقصى حدّ له ويعود بنا إذ ذلك إلى منابع الثقافة والحياة إن نظرنا إلى المعاناة في علاقتها بالألم الابتدائي الذي تخبَر فيه الحياة نفسها وتبلغ نفسها في نموّها واستمتاعها بنفسها، أي يعود بنا إلى ثمل الحياة

الذي هو القيمة المطلقة.

خلافاً لذلك لا قيمة لشيء، أو كلّ يتساوى بالقيمة - زمن العدميّة الحقّة - عندما تنسحب الصيرورة الداخلية للحياة وجميع المعارف المرتبطة بها والأشكال الثقافية التي تُعبّر عنها أمام المعرفة الغُفل المؤلَّفة من عمليات مجانسة لتلك التي تدرسها الفيزياء. إن الأمارة الأكثر فظاظة على استبدال الموت بالحياة هو انبثاق تقنية غير معروفة حتى الآن، تقنية ما عادت تجد في الأجساد الحية مستقراً لها، هذه الأجساد التي كانت "الأدوات" مجرّد "استطالة" لها. بل إن هذه التقنية تضرب بجذورها في المعرفة اللاشخصية المؤلَّفة من عمليات مادية وتتماهى معها، وهي ليست سوى التنفيذ على أرض الواقع لهذه العمليات دون قيد أو شرط، آخذةً على نفسها عهداً إبليسياً مفاده ألا يُترك شيء في عالم الأشياء الأعمى يمكن فعله إلا ويُفعل، من دون أيّ اعتبار إضافي... اللهم إلا إن كان الربح هو هذا الاعتبار. كما لو كان في مقدور الاقتصاد وحده، الذي استبدل هو أيضاً وفي كل ركن تجريداته المحرِّفة بالعمل الفعلي للبشر، أن يُنقذنا اليوم. إن هذه التقنية ذات الماهية المادية المحض، الغريبة في ذاتها عن كل إلزام إيتيقي، هي ما يوجّه عالمنا الذي أصبح عالماً لا إنسانياً في مبدئه.

لاقى كتابنا هذا لحظة صدوره عام ١٩٨٧ صدى كبيراً، واستثار انتقادات شرسة رأت الحزم في نبرته والجزم الزائد عن الحدّ في توكيداته ولهجة نبوئية اكتنفت طروحاته الألفية. وكذلك رأت أن لغة الرثاء فيه على ثقافة في طريقها إلى الزوال لم تنجح في إخفاء حنين إلى الماضي والتعلّق بأفكار وأنماط وسبل للتعبير لربما كان لا سبيل آخر أمامها غير أن تفسح المجال أمام غيرها.

يصحّ ذلك بوجه خاص على نقد العلم الذي ظنّ البعض قراءته في النص. لسان حالهم يقول: أو لم يكن العلم الحديث، بنتائجه الخارقة، شكلاً من الثقافة، والأكثر أساسية وابتكارية من بينها اليوم؟ ليس العلم شكلاً ثقافياً ما لم يفلت من قبضة الافتراض المسبق الغاليلي، أي ما لم يتوقّف عن تعطيل الذاتية، أي جملة عمليات الوعي الترنسندنتالي الذي لا وجود لدائرة أو مربع من دونه، ولا لأيّ من "حروف اللغة" التي ادّعى غاليلي قدرته على فكّ رموز "الكتاب الكبير، كتاب الكون" بفضلها، وعن تعطيل الحساسية التي لا يمكننا من دونها ملاقاة المحتوى الذي تُحال عليه بالضرورة الموضوعات المجرّدة العلمية، مثل هذه الومضات على الشاشة المؤوّلة كاصطدام للجزيئيات. لذا إن نقد العلم المزعوم ليس إلا دعوة إلى فهمه في شمولية

إمكانه العيني.

ثمّ إن الذاتية لا تقتصر بأي حال على فاعلية الوعي القصدي (noétique) لهذا الوعي الترنسندنتالي منظوراً إليه داخل علاقته القصدية بالمعاني المثالية التي تشكل قوام المحتوى المتكوِّن من "الموضوع القصدي" (noématique) الذي يحدّ به الاختزال الغاليلي بصورة تعسفية فعلية هذا العلم أو تحقّقه الفعلي (effectivité). ولمّا كانت العقلانية الهوسرلية Husserl استطالة للعقلانية الكلاسيكية، فإن بإمكانها أن تُعيد كل موضوعية إلى شرطها الذاتي. على أنها ما زالت أسيرة التهديد المضاعف المتمثّل في اللاشخصية والغُفليّة. لا يمكن القول عن العلم إنه شكل ثقافي ما لم يُدرَك الانعطاء الذاتي للوعي الترنسندنتالي في الحياة بوصفه الأساس النهائي الفينومينولوجي لكل معرفة ولكل قيمة، وما لم يُدرَك أن هذا الأساس يكمن في هذا الوعي فحسب. لكن مسألة العودة إلى الأساس الأكثر جذرية هذه لا يُنجزها العلم الحديث الذي لا يزال مخدوعاً بالنزعة الموضوعية التي غزت عقولنا منذ استبعدت الحياة وحُجِبت. مثله في ذلك مثل التقنية التي أنجبها مع آلاتها الفائقة المنذورة للاستخدام الأعمى على يد أناس يجهلون نظريتها في الغالب الأعم. لا وجود لـ"ثقافة حواسيب".

إن إعادة إدراج المعرفة في حقل الحياة، والتوكيد مع ماركس Marx مثلاً أن "الفكر ضرب من ضروب الحياة"، إنما يعني أن نفهم ألا وجود لإشكالية نظرية إطلاقاً تتمتع باستقلالية كاملة. ليس القرار الغاليلي باستبعاد الذاتية من حقل تقصّيه قراراً طرأ على المستوى الفكري وحده، ذلك أن الحياة نفسها هي التي تنقلب فيه على نفسها. فخلف تعديل المعرفة، تلوح ظواهر التدمير الذاتي الكبرى كعلّة أو أثر لهذا التعديل، أي التدمير الذاتي للحياة، الذي هو عينه التدمير الذاتي للثقافة. اِقترح هذا الكتاب وصفاً نسقياً لهذه الظواهر التي يتأتى هولها من محتواها كما يتأتى من تتابعها المحتوم. يعتري كل إنسان مثقف اليوم شعور بالعجز أمام ما يرى من "وقائع"، وهو شعور ينتج عن تجذّر الأخيرة في الشرط القبلي الذي تخيّله غاليلي. كانت الفلسفة قد خصّت حتى ذلك الوقت هذا الشرط القبلي لمعرفة الحقيقة والخير. عموماً إن هذه المعرفة القبلية للحقيقة والخير هي فعليّاً الحياة نفسها في انكشافها الأصلي الشجوي، هذا الانكشاف الذي يُعطي كلّاً منّا لنفسه ويجعل من الإنسان ما هو عليه. هذا هو على وجه الدقة ما يعهد للمشروع الأحمق في استبعاد الحياة وحجبها طابع الجنون القاتل.

لكن الحياة هنا على الدوام، ولا حول أو قوة لأحد

أمام السيرورة الحثيثة المتمثّلة في مجيئها إلى نفسها. من هذا المجيء إلى النفس وفق الشاكلات الشجوية للألم والاستمتاع حيث تنمو الحياة وتتضخّم من تلقاء نفسها إنما تنبجس الطاقة الهائلة التي تُنجز وتهدأ في الأشكال العليا من الثقافة. إنْ خبت هذه الأشكال، فلا تغدو الطاقة غير المسخّرة في عسر فحسب، ذلك أن قوتها لا تزول بخبوّ هذه الأشكال، بل بخلاف ذلك تتضاعف وتنتشر كيفما اتفق ومن دون هدف، مولّدةً عنفاً لا سبيل إلى كظمه.

عرفت ظواهر التدمير الذاتي تكثيفاً جنونياً واستفحلت بشدّة منذ كتابة هذا الكتاب والتشخيص الذي قدّمه، ولا سيما هذا العنف الذي نراه في الشوارع من دون أن ينحصر وجوده فيها. من أشد ما يُعبّر أيضاً عن هذا الاستفحال تكالب العدمية وانقضاضها على كل قيمة، وتقريظها كل ما يُضاد الطبيعة، أي كل ما يُضاد الحياة. فضلاً عن العنف تذهب التقنية في تطورها الذاتي الذي لا يعرف ضابطاً إلى أقصى مدى بعملية استبدال السيرورات العمياء بمباهج الكدّ وسعادة العيش.

والحاصل: إن الطعن في النزعة الموضوعية للعلم الكليّة الحضور أمرٌ ما عاد ممكناً. فبعد النزعة الموضوعية للعلم ذات البعد الواحد، برزت نزعة موضوعية لدى وسائط

الإعلام وفرضت نفسها على الإنسان الذي اقتلعته من نفسه وراحت تُنتج باستمرار المحتوى الذي يحتل عقله، فاسحة المجال أمام تلاعب أيديولوجي لا سابق له ولا يعرف حدوداً، فحظرت بذلك كلّ فكر حر - كل "ديمقراطية" - وحكمت على العلاقة الشخصية بالاقتصار على تمظهرات خارجية شأن الحب الذي بات يقتصر على الحركة الموضوعية للأجساد والصور الفوتوغرافية.

باتت مهمة عقد "التواصل" ملقاة على عاتق الحواسيب. وما كان يدعوه الفكر الكلاسيكي "التواصل بين الذوات" وتُشير إليه الفينومينولوجيا المعاصرة باسم "بين-الذاتية" (intersubjectivité) - مثل الجيشان العاطفي الذي يُصبح فيه الواحد معاصراً للآخر - بات مقصوراً على ظهور رسائل موضوعية على الشاشة. وكما الحال في الطريق السريعة، لا نستطيع أن نتبيّن أي وجه في "الطرق السريعة للمعلومات". في هذا الصنف من التواصل، لا أحد يتواصل مع أحد، وتزداد المعلومة فقراً كلما ازدادت سرعتها. في هذا الصنف من التواصل المعلومات مضاعفة ومتهافتة ومجتزأة من كل تحليل وكل معيار تقويمي، ومن كلّ تاريخ ونشأة، وكلّ مبدأ للمعقولية، لا مبرّر لها ولا موجب. لقد آن أوان إدخال الحواسيب إلى المدارس. وعليها وحدها أن تتبع دورات

تعليمية. إن سيرورة "تطبيع" الإنسان، في أشكالها وأقنعتها كافة، هي التجسّد الأخير للشرط القبلي الغاليلي. الإنسان ليس مختلفاً عن الأشياء.

ميشيل هنري

تشرين الثاني/ أكتوبر ٢٠٠٠

ما لم تره عين

ندخل في زمن الهمجية. ليست هي المرة الأولى بالطبع التي تخيّم فيها العتمة على البشرية. أكثر من ذلك يمكننا أن نتخيّل أن البشرية ذاقت مرارة هذه المغامرة مرّات عدة، كما نستطيع تخيّل الحرقة التي تنتاب المؤرخ أو عالم الآثار وهو يقتفي آثار حضارة اندثرت. لكن حضارة أخرى كانت تحلّ محلّها دائماً، فتنهض معابد جديدة على أنقاض الهياكل القديمة، معابد أكثر منعة وأشد رهافة. والأرياف التي حوّلتها أنظمة الريّ المُهمَلة إلى مستنقعات موحِلة، صُرّفت منها المياه وجُفّفت من جديد، لِتنهض عليها زراعة أخرى أكثر ازدهاراً. على هذا النحو، كان تمثيل التاريخ يأخذ شكلاً دورياً: يعقب طورٌ من الانحسار كل طور من التوسع، لكن اندفاعة جديدة تثب هنا أو هنالك، آخذة معها تطوّر الحياة إلى أبعد من السابق.

الحياة كلّ لا يتجزأ. فالقوى الكامنة في الإنسان تنتشر وتنبسط معاً، فتتّكئ إحداها على الأخرى وتُستثارا معاً.

جميع أشكال الفاعلية البشرية - الاقتصادية والحرفية والفنية والفكرية والأخلاقية والدينية - تسير جنباً إلى جنب. وأياً كان شكل الفاعلية التي يُفضّلها المُفسّر على الأخرى، نرصُد هذا التفتّح المتزامن للمعارف العملية والتقنية والنظرية الذي تُدعى حصيلته سومر وآشور وفارس ومصر واليونان وروما وبيزنطة والعصر الوسيط والنهضة. هنا، في هذه "الفضاءات" المتميّزة، كان مجمل القيم هو الذي يصنع في كلّ مرة الإنسانية، وكان ازدهارها يجري بصورة متزامنة.

غير أن ما يحدث أمام أعيننا مختلف تماماً. نشهد منذ بداية العصر الحديث تطوراً غير مسبوق للمعارف التي تُشكل "العلم" وتُطالب لنفسها بأحقيّة هذه التسمية. يُفهَم من التسمية المعرفة الرصينة والموضوعية، غير القابلة للجدال والحقيقية. والواقع أن هذه المعرفة، من بين جميع أشكال المعرفة أو الاعتقاد أو الخرافة، التقريبية بل المشكوك فيها، تتميّز بقوة بداهاتها وبراهينها وتجاربها، فضلاً عن نتائجها الخارقة التي توصّلت إليها وغيرت وجه البسيطة.

غير أن هذا التغيّر تساوق للأسف مع تغير الإنسان. إن كانت معرفة الكون التي تزداد شمولاً يوماً بعد يوم خيراً أكيداً، فلماذا تتساوق مع انهيار جميع القيم الأخرى، انهيار بلغ من الخطورة حدّ الارتياب في وجودنا نفسه؟ ذلك أن التغيّر لا يقتصر على وجه

البسيطة في واقع الأمر، فبات من البشاعة إلى درجة أصبحت معه الحياة فيها لا تُطاق، وتكشّف أن الجمال - ما أعدّه البشر واكتسبوه بأناة - غير مقتصر على ملمح الأشياء، وإنما شرط داخلي لهذه الحياة، وأمرٌ نشدته وأفرزته هذه الأخيرة. إن الحياة نفسها هي المُصابة، ومعها جميع القيم التي تتداعى، الإستيتيقا فضلاً عن الإيتيقا والمقدّس، ومعها إمكان العيش اليومي.

خضعت أزمة الثقافة التي ما عاد من الممكن إنكارها اليوم لتحليلات عدّة هي محلّ تشكيك إلى هذا الحدّ أو ذاك. "التفسير" الأكثر شيوعاً هو: قطعت المعرفة مع العلم الحديث أشواطاً هائلة، وكان عليها لهذا الغرض أن تتجزّأ إلى كثرة من البحوث التي يتفرّد كل واحد منها بمنهجيته الخاصة وأدواته المفهوماتية وموضوعاته. ليس بمقدور أحد منذئذ أن يتمكّن منها جميعاً، أو حتى من بعضها، أو واحدة منها فقط. ما هو على المحك في هذه الحالة هي وحدة المعرفة بالإضافة إلى الوصول إلى مبدأ يكفل توافق التجارب والتقييمات والأفكار نفسها في جميع المجالات فضلاً عن صحتها. إن سلوكنا اليوم ذو دلالة في هذا الصدد، فأمام كلّ مشكلة خاصة تصادفنا نستدعي المختص. لكن إن تكشّفت هذه الممارسة عن نجاعتها في حال آلام الأسنان أو إصلاح الآلة، فإنها لا تزوّد بعد بأي رؤية إجمالية للوجود الإنساني ومآله. من دون هذه

الرؤية الإجمالية من المستحيل مع ذلك اتخاذ قرار في شأن ما يجب فعله أمام كلّ حالة، لأنها تخصّ على وجه الدقّة وجودنا وليس وجود شيء من الأشياء.

ينطوي تأويل أزمة الثقافة هذا، بوصفها ناجمة عن تعدّد محتوم للمعارف التي تمتثل لإرادة العلم في الرصانة والموضوعية، على افتراض مسبق لم يُلحظ لأنه يستند إلى البداهة، وهو أن هذه المعارف، على تنوّعها وتعدّدها، هي التي تُشكّل قوام المعرفة الوحيدة الممكنة، والأساس الوحيد للسلوك العقلاني في جميع حقول التجربة. والحال: ما السبب في أننا نرصد في كلّ ركن وكل مستوى من مستويات الحياة المحسوسة والشعورية والروحيّة كما في المستوى الفكري أو المعرفي المحض، بدلاً من هذا السلوك المتكيّف والأكيد من نفسه، لا يقيناً دائماً وبلبلة مستمرة؟ ما السبب في أننا نرصد طمساً وحشياً وتدريجياً لقيم الفن والإيتيقا والدين، وليس مجرّد تضعضعها أو وهنها؟ لأن المسألة فعليّاً ليست مسألة أزمة في الثقافة، بل دمارها.

لذا إن الإجهاز الذي يُفضي إليه التطور الفائق للمعارف الفائقة، مع أدواته النظرية والعملية التي تسم قطيعة كاملة مع المعارف التقليدية التي عرفتها البشرية، يتعدى هذه المعارف المصوَّرة كأوهام لِيطاول الإنسانية نفسها. وبينما كانت

إنتاجات الحضارات السالفة تصعد وتسقط معاً مثل علوّ موج المحيط وسقوطه - كما لو كانت على اتفاق مشترك بينها ومن دون افتراق، فتنتج المعرفةُ الخيرَ لِيُنتج بدوره الجمال، ثمّ يأتي المقدّس لِيُنير الكلّ - ها نحن الآن نشهد ما لم تره عين، أي انفجار العلم وهلاك الإنسان. ها هي ذا الهمجية الجديدة التي ليس من المؤكّد هذه المرة إمكان التغلّب عليها.

إن الفهم التام للسبب والكيفية التي أفضى وفقها صنف معين من المعرفة، كان قد ظهر في عصر غاليلي وعُدّ منذئذ بوصفه المعرفة الوحيد، إلى تقويض سائر القيم الأخرى والثقافة وإنسانية الإنسان تبعاً لمسارات ضرورة بيّنة وقابلة للتشخيص، لهو أمرٌ ممكن على وجه التمام شريطة أن نتوفر على نظرية عن ماهية كلّ معرفة ممكنة وعن أساسها الأخير. فهذا الأساس هو كذلك أساس القيم والثقافة وإنجازاتها كافة. استبعدَ العلم الحديث هذا الأساس وأقصاه، ولذلك تراه يهوي بعالمنا إلى الدرك الأسفل من دون أن يدري. أقلّه ما زلنا نستطيع - نحن الواقفين على حافة الهاوية وفي أيدينا شعلةُ معرفة عجيبة رافقت البشرية منذ ولادتها وأتاحت لها البقاء ثمّ اجتياز دورة الحضارات - أن نلقي فيها شرارات من نور من شأنها أن تكشف لنا فيه ما يتهددنا والقطائع الكبرى ومواضع الانهيار.

الفصل الأول

الثقافة والهمجية

ليست الهمجية بدايةً، بل هي لاحقة حالةَ الثقافة السابقة لها بالضرورة، وهي لا تلوح كإفقار وانحلال إلا بالقياس على حالة الثقافة هذه. وكما جاء في وصف جوزيف دو ميستر Joseph de Maistre، تقع الهمجية في نهاية حالة الخراب، لا في أول التكوّن. لذا إن الثقافة أُولى دائماً. حتّى الأشكال الأشد فظاظة من النشاط والتنظيم الاجتماعي، كتلك التي نستطيع عزوها مثلاً إلى القبائل البدائية، هي مسبقاً صيغ ثقافية، ذلك أنها تتوفّر على تنظيم وقوانين مضمرة وأنماط من السلوك مكرّسة جميعها لجعل وجود المجموعة وبقائها أمراً ممكناً. ولئن بدت هذه الأنماط الأولية جامدة، أو أفضى تناقلها الأعمى إلى مجرّد استمرار لبنيات مكرّرة، فإن قوى عميقة

تعتمل داخلها لا تقتصر وظيفتها على صون حالة الأشياء التي من شأنها أن تتيح استمرار الحياة. يمكن القول بالأحرى إنها تقف متأهبةً وغير راضية بالمحافظة على ما هو كائن، وبأناة تضاهي الألفيات التي خاضتها، تترقّب الفرصة لتستند على هذا المكتسب وتقوم بوثبة وتكتشف علاقات لم تُدرَك بعد، فتبتكر أداة أو فكرة، وتدفع نحو إشراقة عالم جديد.

إذاً، ما الثقافة؟ كلّ ثقافة هي ثقافة حياة، بالمعنيين: ثقافة للحياة وثقافة عن الحياة في آن. إنها فعل تُمارسه الحياة على نفسها، وتحوّل بواسطته نفسها بما هي المحوِّل والمحوَّل في آن. لا تعني "الثقافة" شيئاً آخر غير ذلك. تُشير "الثقافة" إلى التحوّل الذاتي للحياة، إلى الحركة التي لا تكفّ بواسطتها عن تعديل نفسها بغية بلوغ أنماط أسمى وأسمى من التحقيق الفعلي والإنجاز، وبغية النمو. لكن الحياة إن كانت هي هذه الحركة المتمثّلة في التحوّل الذاتي والإنجاز الذاتي، فإنها الثقافة عينها، أو أقلّه تحملها مسطورة داخلها وتنشدها بوصفها متمّمة لكينونتها.

على أيّ حياة نتكلّم هنا؟ ما هذه القوة التي لا تنفكّ تستمر وتزداد نموّاً؟ ليست في أي حال من الأحوال الحياة التي تُشكّل موضوعة البيولوجيا وموضوع علم من العلوم. ليست هذه الجزيئيات أو تلك الجسيمات التي يسعى العالِم إلى بلوغها

بمجهره، والتي يُعِدّ طبيعتها بإجراءات عدّة، بغية التوصّل منها بشق الأنفس إلى مفهوم مهما بلغت درجة ملاءمته، يبقى قيد المراجعة وإعادة النظر. إن هذه الحياة التي يُخضعها البيولوجيون للدراسة حياة لن نعرف بالتمام ماذا تكون، إلا إذا انتظرنا بالطبع النهاية المثالية، والعصية على المنال بما هي كذلك، للتقدّم العلمي. لكن إن كنّا اليوم لا نحوز سوى فكرة غير مكتملة عمّا هي الحياة البيولوجية، تجدر ملاحظة أن البشرية في الأحوال جميعاً عاشت آلاف السنين من دون أن تمتلك عنها أدنى فكرة، ومن دون أن تشكّ في وجودها، وبالتحديد من دون أن تدين بشيء للحياة البيولوجية في أيّ من تعديلات الحياة البشرية، ومن استمرارها ونموّها وثقافتها. هكذا إننا نستشعر مسبقاً هذه الحقيقة الأولى التي ليس من قبيل فقدان الجدوى تأمّلها في نهاية القرن العشرين هذا، ومفادها أن الثقافة لا تمتّ في أصلها وفي نفسها بصلة إلى العلم وليست بأي حال نتيجة له.

لذا إن الحياة التي نحن بصدد الكلام عليها لا تختلط مع موضوع معرفة علمية، أي الموضوع الذي تبقى الدراية به وقفاً على أولئك الذين يحوزون هذه المعرفة وتعيّن عليهم اكتسابها. بل بالأحرى هي ما يعرفه الناس كافة، لكونها ذاك الذي نكونه. لكن كيف لـ"الناس كافة"، أي كلّ فرد

بما هو كائن حيّ، أن يعرف ما الحياة إلا على أساس أن الحياة تعرف نفسها، وأن هذه المعرفة الأصلية بالنفس تُشكّل قوام ماهيتها الخاصة؟ ذلك أن الحياة تحسّ بنفسها وتَخبر نفسها فلا شيء فيها إلا وتَخبره أو تحسّ به. إن فعل الإحساس بالنفس هو ما يجعل منها بالتحديد الحياة. هكذا إن كل من يحمل في نفسه هذه الخاصية العجيبة الممثّلة في الإحساس بالنفس هو كائن حيّ، في حين أن كل من يجد نفسه مفتقراً إليها ليس سوى موت. فالحجَر مثلاً لا يَخبر نفسه، فنقول إنه "شيء". اليابسة والبحر والنجوم أشياء. كذلك الزرع والنباتات والأشجار، ما لم نتبين فيها حساسية بمعناها الترنسندنتالي، أي هذه القدرة على أن تخبر نفسها وأن تحسّ بها، ما سيجعل منها في هذه الحالة وعلى وجه الدقة أحياء - ليس بالمعنى البيولوجي وإنما حيّة حياة حقّة، أي الحياة الفينومينولوجية المطلقة التي يتألف قوام ماهيتها من واقعة الإحساس بالنفس أو اختبار النفس وليست شيئاً آخر غير ذلك - وهو ما سندعوه أيضاً الذاتية.

الآن إنْ قلنا إنّ هذه الخاصية الخارقة، أن يَخبر المرء ذاته هي معرفة، ومعرفة بصورتها الأكثر عمقاً بلا ريب، ثمّ إنّ الحياة في نفسها بما هي حيّة هي هذه المعرفة الأصلية - مثل كلامنا أيضاً وخاصة على المعرفة بخصوص العلم - فإن من

الأهمية تحديد نوع المعرفة المقصودة في الحالتين وكيف تتميّز إحداهما عن الأخرى، هذا إن أردنا للنقاش في شأن الثقافة والهمجية - ترتبط كلتاهما بالمعرفة عموماً برابط جوهري قد يكون إيجابياً أو سلبياً - ألّا يضيع في العموميات.

إنّ المعرفة العلمية معرفة موضوعية في المبدأ. لكن عادةً ما يجري فهم أمرَين من ذلك والخلط بينهما. أولاً "الموضوعية" قد تعني أن المعرفة العلمية عقلانية، وصحيحة كونياً، وبما هي كذلك يعترف بها الجميع. إنها المعرفة الحقيقية بالتعارض مع الآراء المتغيّرة للأفراد، ومع وجهات النظر الخصوصية، ومع كل ما هو ليس إلا "ذاتياً". إنّ هذا الادعاء المتمثّل في تطويع خصوصية "الذاتي" ونسبويته يجب الإحاطة به في دلالته التامّة. فهو إذ يتعدّى بكثير مجرّد رفض الفروقات الفردية إنما يُحيل على الطبيعة العميقة للتجربة والشرط البشري ولا يمكن فهمه إلا انطلاقاً منها. وقد لعب بصفته هذه دوراً كبيراً في عصر غاليلي في ولادة العلم الحديث، أي العلم الرياضي بالطبيعة.

الواقع أن العالَم يُعطى لنا في أنماط ظهور حسيّة ومتغيّرة وعرضية لا تؤلّف بعد سوى دفق هرقليطي Héraclite - هذا النهر الذي لا نسبح فيه مرتين - حيث لا شيء يدوم، ولا وجود لأيّ نقطة ارتكاز ثابتة من أجل معرفة متينة. ووفق

علم الطبيعة الغاليلي هذا الذي أحدث ثورة في طريقة تفكير الإنسان الأوروبي وصاغه وفق ما هو عليه لا يزال من الممكن إظهار كينونة حقيقية للعالم وعالم في ذاته في ما وراء نسبوية أنماط الظهور الذاتية. إن معرفة هذا العالم أمر ممكن إن أغفلنا الكيفيات المحسوسة، وبصورة أعم إن أغفلنا كل ما يتفرّع من الذاتية فلم نبقِ إلا على الأشكال المجرّدة للعالم المكاني الزماني بوصفها الموجودات الوحيدة الحقّة. عندئذ تفسح هذه الأشكال المجال أمام تحديد هندسي يظلّ هو عينه بالنسبة إلى كل عقل. هكذا، تتوفّر معرفة أحادية عن العالم وعمّا هو عليه على وجه الحقيقة بدلاً من الانطباعات الفردية وما تولّده من آراء متبدّلة.

يتأسس حقل الذاتية، والأحاسيس والآراء والخواطر الشخصية... - ما تمكننا تسميته عالم الروح أو الروحانية البشرية - على هذه الطبيعة التي يُثبت العلم كينونتها الحقّة، وتجد عبره تفسيراً لها في نهاية المطاف. لذا إن "علوم الروح"، أو "العلوم الإنسانية" كما يُقال اليوم، لا تتمتع بأي استقلالية، ولا تُشكّل النظير المناظر لعلوم الطبيعة، فضلاً عن أن أبحاثها تبدو موقّتة، ومكتوبٌ لها عاجلاً أم آجلاً أن تتخلى عن مكانها لصنف جديد من المعرفة، أي ذاك الذي يهجر الفعلية النفسية - مستوى التجربة البشرية

– ثمّ يتجّه نحو دعائمه الخفيّة: عالم الجزيئيات والذرات.
إذا كان موضوع الثقافة مختصّاً بمجال الروحانية البشرية هذا، فإن تراجعها المتواصل لمصلحة فروع معرفية أكثر جدارةً – تمكن تسميتها "العلوم الأساسية" – لهي مسألة فيها نظر.

لا نستطيع إلا أن نأتي على ذكر القلب الهائل الذي أجرته الفينومينولوجيا الهوسرلية لهذه الطروحات المعروفة والداعمة للأيديولوجيا العلموية والوضعية في زمننا.[1] إن التحديدات الهندسية التي يحاول العلم الغاليلي اختزال كينونة الأشياء إليها هي موضوعات مثالية. هذه الموضوعات المثالية، البعيدة كل البعد من أن تستطيع النظر في العالم المحسوس والذاتي والنسبي الذي يقع فيه نشاطنا اليومي، ترتدّ بالضرورة إلى عالم الحياة هذا، ولا تكتسي معنىً إلا نسبةً إليه. لقد بُنيت على تراب هذا العالم، ولا مفرّ لها منه. من هذا المنظور، إنْ نظرنا إلى الأرض نظرة أخرى غير نظرة البناءات النظرية للعلم التي تعدّها كوكباً يدور حول الشمس، ورأيناها تربة التجربة التي تُحيل إليها لا محالة الأمثلات (idéalisations) العلمية، فعلينا

---

١ انظر في هذا الصدد:
Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976.

أن نكرر مع هوسرل حكمه الهائل ونقول: "الأرض الأولى الأصل لا تتحرك"[1].

من جهة أخرى، إن التحديدات الهندسية والرياضية التي تلجأ إليها علوم الطبيعة إنما تفترض، بما هي موضوعات مثالية، العملية الذاتية التي أنتجتها ولا وجود لها من دونها. لا وجود في الطبيعة لعدد أو حساب، ولا لجمع أو طرح، أو لمستقيم ومنحنٍ. إنّها معانٍ مثالية تجد منشأها المطلق في الوعي الذي يخلقها بالمعنى الدقيق للكلمة، هذا الوعي الذي علينا تسميته بالنظر إليها "الوعي الترنسندنتالي". إذاً، إنْ كانت الأمثلات الهندسية والرياضية تتأتى من الذاتية، فهذا يعني، بدلاً من اختزال هذه الأمثلات إلى مجرّد مظهر، أن عالَم العلِم يجد في هذه الذاتية المبدأ الذي أحدثه ولا يزال يُحدثه ويظلّ الشرط الدائم لإمكانه الخاص.

أخيراً، على أنّ ما يبدو من أن عالم الروح بقوانينه وآثاره الخلاقة الخاصة يتّكئ على طبيعة – على الجسد البشري أو الحيواني – هذه الطبيعة ليست على وجه الدقّة عالَم العلم بموضوعاته المثالية المجرّدة. إنّها عالم الحياة، عالمٌ لا سبيل إليه إلا من داخل حساسية شبيهة بحساسيتنا ولا تُعطى لنا البتة إلا عبر اللعبة اللانهائية لأنماط الظهور الذاتية المتبدّلة

1 Manuscrit d'Edmund Husserl, mai 1934, trad. Didier Franck, in *Philosophie*, n 1, janvier, 1984.

والمتجدّدة بصورة غير منقطعة. كان وهم غاليلي، ووهم كل من حذا حذوه وعدّ أن العلم معرفة مطلقة، هو على وجه الدقة أنه أخذ العالم الهندسي والرياضي، المكرّس للتزويد بمعرفة أحادية عن العالم الفعلي، على أنه العالم الفعلي ذاته، هذا العالم الذي لا يمكننا حدسه وخبره إلا في الأنماط الملموسة لعيشنا الذاتي.

إن هذا العيش الذاتي لا يقتصر على خلق الموضوعات المثالية وتجريدات العلم (كما الحال مع كلّ فكر مفاهيمي إجمالاً)، بل يُسبغ شكلاً على عالم الحياة هذا الذي تنبسط فيه مجريات وجودنا العيني. إذ إنّ شيئاً بسيطاً بساطة المكعّب أو البيت ليس بالشيء الذي يوجد خارجاً عنّا أو من دوننا، كما لو كان موجوداً من تلقاء نفسه، مثل ركيزة تُضاف إليها الصفات. فهو ليس ما هو عليه إلا بفضل نشاط معقّد من الإدراك الحسي الذي يتعدّى تعاقب المعطيات الحسيّة التي نحوزها ويضع المكعّب أو البيت كقطب متماهٍ مثالي تُحال عليه جميع أنماط الظهور الذاتية هذه. إن كل إدراك حسيّ لوجه من وجوه المكعّب أو لواجهة من واجهات المنزل إنما يُحيل على الإدراكات الحسية الكامنة للوجوه الأخرى غير المدركة بعد تبعاً للعبة علاقات غير محدودة. ينسحب هذا الأمر على كل موضوع مهما يكن، وعلى كل تكوين متعالٍ

من شأنه أن يستتبع في كلّ مرة عملية تأليفية نوعية من الذات الترانسندنتالية المشروطِ بها.

لا ريب في أننا لا نُعير في حياتنا اليومية اهتماماً لهذا الوعي المسؤول عن تشكيل عالم بيئتنا المعتادة. فنحن ندرك البيت لكننا لا ننتبه إلى إدراكنا إياه. ونعي العالم دائماً لكننا لا نعي البتة وعينا للعالم. إنما توكل إلى الفلسفة مهمة التدليل على هذا النشاط الدؤوب للوعي الذي يُدرك العالم، والذي يتصوّر الموضوعات المثالية وتجريدات العلم، والذي يتخيّل، والذي يتذكّر... مولِّداً حين ذلك جميع التمثيلات اللافعلية التي تُرافق باستمرار مجريات حياتنا الفعلية.

صحيح أن مِن العلماء مَن أقدم على التشكيك في وجود هذا الوعي الذي كانت الفلسفة الكلاسيكية تضعه في مركز العلم وكل معرفة بالإجمال، ولا سيما المعرفة الحسية بالعالم الذي يُحيط بنا. فهؤلاء مؤسّسو المذهب السلوكي كانوا يُطالبون بأن "نُريهم" هذا الوعي المزعوم، كما تفعل العلوم الأخرى القادرة على إبانة الموضوعات التي تتكلّم عليها في أنابيب الاختبار أو تحت عدسات المجاهر.[1] لكنهم لا يُدركون أن الوعي هو على وجه الدقّة هذه القدرةِ على "الإراءة" التي

[1] انظر:
Watson, *The Ways of Behaviorism*, Harpers and Brothers, New York and London, 1928, p. 7.

يلجؤون هم أنفسهم إليها، ومعهم العلوم الأخرى وكل نوع من المعرفة على العموم.

ردّاً على السؤال: على ماذا يقوم هذا الوعي الذي تُشكّل عملياته الترنسندنتالية موضوعات عالم الإدراك قبل خلق الموضوعات المثالية للعالَم العلمي؟ تجدر أولاً ملاحظة أن القدرة التي نتكّلم عليها هي عينها في الحالتين، أي في الإدراك الحسي الأكثر بساطةً وتلقائية، مثلما في المقصد العلمي الأكثر تطوراً؛ إنها على وجه التحديد القدرة على الإراءة وجعل الشيء مرئياً ووضعه في شرط المثول. إن جعل الشيء مرئياً هو نفسه استحضار للشيء وجعله ماثلاً في شرط الموضوع–الماثل–أماماً (ob–jet)، إذ ليست المنظورية التي يغدو فيها كل شيء مرئياً شيئاً آخر سوى الموضوعية بصفتها كذلك. الموضوعية هي الواجهة الضوئية حيث يُبان كل ما يظهر لنا، أكان واقعاً محسوساً أم موضوعاً مثالياً علمياً. فُهِم الوعي تقليدياً كـ"ذات"، لكن الذات هي شرط الموضوع، ما يعني أن الأشياء تغدو موضوعات من أجلنا وتتبين إذ ذلك لنا، فنصير قادرين على معرفتها.

إنّ هذا التصوّر الضمني للوعي، أي لظاهراتية الظواهر، موجود في خلفية معظم الفلسفات كما في خلفية العلم نفسه. على سبيل المثال هو موجود لدى كانط الذي سعى إلى إثبات

إمكان التجربة، وتبيّن أن هذا الإمكان هو إمكان الموضوعات، أي مجموع الشروط (حدسي المكان والزمان ومقولات الفاهمة) التي يمكن للموضوعات بفضلها أن تُعطى لنا، وتالياً نستطيع بفضلها أن نتصل بهذه الموضوعات ونجرّبها. هذا الإمكان المتمثّل في الاتصال بالموضوعات، وتجاوز الذات نحوها بغية بلوغها، هو ما يُسمى في الفينومينولوجيا الهوسرلية "القصدية" التي تُحدّد قوام الوعي نفسه، وقدرته على الإبانة والإظهار، أي الظاهراتية عينها. من اللافت جداً أن هذه الافتراضات نفسها تعمل خِفية في الفلسفات التي ادّعت رفض مفاهيم الوعي والذاتية (أو أيضاً في الفكر القديم الذي لم يكن يستخدم هذه المفاهيم). ينطوي فعل المعرفة دائماً على فعل رؤية، وفعل الرؤية يعني رؤية ما هو مرئي، وما هو مرئي يمثل هنا أمامنا. إنه ما هو موضوع (posé) في الأمام، إنه الموضوع-الماثل-أماماً. على وجه الدقّة، بقدر ما يكون هذا الموضوع مطروحاً وماثلاً في الأمام، بقدر ما يكون مرئياً ومعلوماً. الوعي هو هذا الطرح-أماماً بصفته كذلك، والمعرفة هي مثول-الموضوع-أماماً (ob-jectivité) والمؤسِّس له في التحليل الأخير. لذا إن إبعاد مفهومي "الذاتية" و"الوعي" على يد الفينومينولوجيا ما بعد الهوسرلية والهيدغرية Heidegger، وما بعد الهيدغرية على الخصوص، هو على وجه الدقّة رفض

لكلّ ما لا يقبل الاختزال في هذا التفتح الابتدائي للخارج حيث يمثل الموضوع.

قلنا إن السمة المميّزة للمعرفة العلمية هي موضوعيتها، وقصدنا بذلك طابعها فوق الذاتي وفوق الفردي، أي كونيتها. فما هو صحيح علمياً يكون كذلك على نحو يعترف به كل عقل (شريطة أن يحوز الكفاءة المطلوبة لذلك). لكن موضوعية المعرفة العلمية بمعنى كونيتها ترتكز على الموضوعية الأنطولوجية التي كانت موضع تساؤلنا للتو، أي على حقيقة أن ما هو صحيح يجب أن يكون قابلاً للبرهنة، أي في التحليل الأخير أن يكون قابلاً للإبانة، ومجلوباً إلى شرط المثول هنا أماماً، أي شرط الموضوع-الماثل-أماماً ليكون في مقدور كل نظرة اكتشافه ورؤيته بغية أن تتأكّد مما تراه. لذا إن المعرفة العلمية مجانسة لمعرفة الوعي عامة وتُشكل استطالةً لها ببساطة، لأنها تمتثل مثلها للغاية القصوى المتمثّلة في البداهة، أي للمسعى نفسه في حمل كل ما سيُدرك ويغدو غير قابل للمجادلة إلى النور الجلي أمام النظرة.[1]

لا تغدو مشكلة الثقافة - شأنها شأن مشكلة الهمجية المتداخلة معها - مفهومة من الناحية الفلسفية ما لم تُحَل

---

١ لا تغير تعديلات شروط الموضوعية في العلم الحديث، ولا سيما على المستوي الفيزيائي المجهري، شيئاً في هذا المتطلّب الأقصى للانعطاء في الحاضر، الذي ليس لأي تجريب أو تنظير أن يكون ممكناً دونه.

بتأنٍّ على هذا البعد من الكينونة حيث تكفّ عن التدخل معرفة الوعي ومعرفة العلم (شكل متطوّر عن الأولى)، أي ما لم يجرِ ربطها بالحياة وبالحياة فحسب. هذا هو التضمين الأول لتوكيد أن الثقافة هي ثقافة الحياة، وهو توكيدٌ لا يقتصر معناه على القول إن الثقافة هي التحوّل الذاتي للحياة. ذلك أن هذا التحوّل الذاتي لا يمكن أن يكون في الواقع تحوّلاً أعمى، بل عليه أن يستند إلى معرفة ما دام ينشد النمو. لذا إن الثقافة تتكئ على معرفة غير معرفة العلم ومعرفة الوعي. هذه المعرفة هي معرفة الحياة على وجه الدقة، وكما أوحينا بذلك، تشكّل الحياة بجوهرها قوامَ مثل هذه المعرفة. إنها حقيقة أن يَخبر المرء نفسه في كل نقطة من كينونته، وتالياً هذا الكشف الذاتي الذي تبدأ معه الحياة وتنتهي. على وجه الدقة، ما قوام هذه المعرفة الأصلية للحياة التي تتّكئ عليها الثقافة؟ وبمَ تختلف هذه المعرفة عن معرفة الوعي ومعرفة العلم اختلافاً تقصيهما معه من نفسها إقصاءً لا رجعة عنه؟

لننظر في حالة طالب في البيولوجيا منهمك في قراءة كتاب عن الشِّفرة الجينية. تتألف قراءته الكتاب من تكرار بفعل من وعيه الخاص للعمليات المعقّدة من المفهمة والتنظير الواردة في الكتاب، أي المدلول عليها بالحروف المطبوعة. لكنه أثناء القراءة ولكي تكون الأخيرة ممكنة، يقلّب صفحات الكتاب

بيديه، ويحرّك عينيه لكي يشمل بنظرته سطور النص ويُلمّ بها سطراً سطراً. عندما يتعب الطالب من مجهوده، ينهض ويغادر المكتبة، ويصعد السلالم متوجهاً إلى الكافيتريا حيث يأخذ قسطاً من الراحة، فيأكل ويشرب. إن المعرفة التي يحتوي عليها كرّاس البيولوجيا، التي استوعبها الطالب أثناء قراءته هي المعرفة العلمية. أما فعل قراءة الكتاب بالتحديد، فهو تحقيق لمعرفة الوعي، ويقوم من جهة على الإدراك الحسي للكلمات، أي الحدس الحسي للعلامات المدوّنة في الورقة، ومن جهة أخرى على الفهم الذهني للدلالات المثالية التي تحملها الكلمات، وهي دلالات تؤلّف مجتمعةً معنى الكتاب، أي المعرفة العلمية الواردة فيه. أمّا المعرفة التي جعلت ممكناً حركة اليدين والعينين وفعل النهوض وصعود السلالم، والشرب والأكل، والراحة نفسها، فهي معرفة الحياة.

ردّاً على السؤال: أيّ من هذه المعارف الثلاث هي الأساسية، نجد لزاماً أن نرفض جملةً وتفصيلاً الأحكام المسبقة في عصرنا، أي تلك القائمة على الاعتقاد بأن المعرفة العلمية هي الأهم، فضلاً عن كونها فعلياً المعرفة الحقّة الوحيدة، وبأن المعرفة إنما تعني العلم، أي صنف المعرفة الرياضية بالطبيعة الموضوعة في عصر غاليلي، وبأن كل ما تقدّم هذا المجيء للعلم الدقيق في الغرب لم يكن سوى

ركام من المعارف المضطربة والمشاعر المشوّشة، إن لم يكن مجرّد أحكام مسبقة وأوهام. مع ذلك ليس علينا أن ننسى أن البدايات هي الأصعب دائماً. كيف كان للبشرية قبل مجيء العلم، أي المفتقرة فعلياً إلى جميع الوسائل التي سيضعها العلم الحديث في متاحها، أن تنجو وتتطوّر، فضلاً عن تحقيقها نتائج خارقة في ميادين - مثل ميادين الفن والدين - لن يكون في مقدور إنسان اليوم الإتيان بمثلها، لو لم يكن في حوزته هذه المعرفة الأساسية التي هي معرفة الحياة؟

لنلقِ نظرة أخرى على طالبنا في البيولوجيا: ليست المعرفة العلمية هي ما يتيح له اكتساب المعرفة العلمية التي يحتوي عليها الكتاب، فهو لم يحرك يديه وعينيه ولم يركّز انتباهه بفضل مثل هذه المعرفة. المعرفة العلمية معرفة مجرّدة، وهي حدس ذهني لعدد معيّن من الدلالات المثالية. لكن فعل تحريك اليدين ليس من التجريد في شيء. والمعرفة العلمية موضوعية، بمعنى أنها معرفة بموضوعية لا تُدرَك إلا بمقدار ما توجد في شرط الكينونة-هنا-أماماً، ثم بمقدار ما تَبين، ثمّ بمقدار ما يمكن بلوغها بالنظرة، ثمّ بمقدار ما يمكن أن تكون معروفة. لكن معرفة-تحريك-اليدين، ومعرفة-تحريك-العينين، أي معرفة الحياة، ليست موضوعية بأي طريقة أو معنى، وليس لها موضوع لأنها لا تحمل في نفسها أي علاقة بالموضوع،

ولأن ماهيتها ليست هذه العلاقة.

لو كان لهذه المعرفة المتضمَّنة في حركة نقل اليدين وجعلها ممكنة موضوعٌ، مثل هاتين اليدين وتنقّلهما المحتمل، ما حدثت هذه الحركة. ذلك أن المعرفة ستقف حينئذ أمامها كما لو كانت واقفة أمام شيء موضوعي، وستكون مفصولة عنها بمسافة الموضوعية، ولن تكون قادرة على الالتحاق بها. وإذ تُعدّ حركة اليدين شيئاً موضوعياً، وطوال النظر إليها كذلك، فإن إمكان المباشرة بهذه الحركة وإطلاقها – عند مَن يتأمّلها كموضوع–ماثل–أماماً – تلوح بوصفها حركة مبهَمة وأقرب إلى السحر. لا ينقشع هذا الإبهام ويتبدد إلا بالولوج إلى الحياة وبالتعرف داخلها إلى الماهية التي تُقصي من نفسها كل برّانية لأنها تقصي من نفسها كل علاقة بالموضوع، وكل قصدية وكل تخارج (*ekstasis*). الواقع أن القدرة على الاتّحاد باستطاعة اليدين والتماهي معها، وعلى كون ما تكونه وفعل ما تفعله، لا تحوزها إلا معرفة تختلط مع هذه الاستطاعة لأنها ليست شيئاً آخر غير خبرة هذه الاستطاعة المتواصلة عن نفسها، غير ذاتيتها الجذرية. ليست لليدين استطاعة، ولا توجد استطاعة ممكنة بوجه عام، إلا في محايثة الذاتية الجذرية لهذه الاستطاعة وعبرها، أي بامتلاكها نفسها وتالياً قدرتها على الانبساط في أي لحظة. إنّ معرفة الحياة هي هذه

المعرفة التي تُقصي من نفسها تخارج الموضوعية، ولا ترى شيئاً وليس من شيء بالنسبة إليها لتراه، والتي تقوم بخلاف ذلك على الذاتية المحايثة لخبرتها المحض وعلى شجويّة (*Pathos*) هذه الخبرة.

إنّ معرفة الحياة (تعبير يلوح لنا منذ الآن كتحصيل حاصل) ليست الشرط الخارجي للمعرفة العلمية فحسب، بمعنى أن على العالِم أن يعرف تقليب صفحات كتابه، وإنما هي أيضاً شرطها الداخلي. كما سبق وقلنا، المعرفة العلمية ليست سوى شاكلة من معرفة الوعي، أي من العلاقة بالموضوع. غير أن هذه العلاقة ليست ممكنة إلا على أساس الحياة فيها. إن العلاقة بالموضوع هي رؤية الموضوع، أكانت رؤية حسية للموضوع المحسوس أم ذهنية لموضوع معقول كما العدد أو الرابط المجرّد أو موضوع مثالي من نوع ما. لا تُستنفَد المعرفة المتضمَّنة في رؤية الموضوع بأي حال في معرفة الموضوع. فهي تستتبع معرفة الرؤية نفسها التي ما عادت هي الوعي أو العلاقة القصدية بالموضوع، بل الحياة.

هذا ما يلزم من كوجيتو ديكارت، أحد أشهر التحليلات في الفكر الفلسفي، وغالباً ما أُسيء فهمه رغم فيض الشروحات التي تناولته. إن السبب الرئيسي لسوء التأويل هذا مهم لأنه يُقدّم مثالاً معتبراً على ما تجب تسميته وهْم المعرفة النظرية. يأخذ

هذا الوهم أقصى شكل له في الثقافة الحديثة حيث يُستبدل بالمقالة، أي النص ونمط ظهوره الموضوعي، المحتوى المرجعي للمقالة والنمط الخاص الذي يُطرح وفقه هكذا محتوى ويتقدّم من تلقاء نفسه في ظهور الكينونة. الواقع أن الكوجيتو يُقدّم في نص - نص التأملين الأولين - ونستطيع أن ننظر إليه كجزء من هذا النص، أو كقضية: "أنا أفكّر، إذن، أنا موجود". وهذا بديهي. لا مراء أنني لكي أفكر، يجب أن أكون موجوداً، مثل رؤيتي واحداً زائد ثلاثة يساوي أربعة... البديهي في ذلك هو ما يراه الوعي رؤيةً واضحة وبيّنة، أي موضوع الرؤية، وبالمناسبة وجودي بما هو لازم من فكري. الكوجيتو إذ يُفهم ويُقدّم على هذا النحو هو لحظة من المعرفة النظرية، واللحظة الأولى، وفي الوقت نفسه نموذجٌ لكل معرفة نظرية ممكنة، ما إن تمتثِل لشرط الرؤية الواضحة والبيّنة هذا، حتى تخرج منه يقينية وأكيدة. وفي ما يخص تحقيق المعرفة النظرية في البداهة، هذا شاكلة من معرفة الوعي بوجه عام، أي شاكلة من وعي الموضوعات.

والحال: لئن مثّل نص الكوجيتو قرينة في المعرفة النظرية، فإن ما يعنيه مختلفٌ تمام الاختلاف عن ذلك. إنّه تعطيلٌ وإقصاء لكلّ معرفة من هذا الصنف، لمعرفة العلم كما لمعرفة الوعي بوجه عام، وذلك لمصلحة معرفة من طبيعة أخرى تتسم

على وجه الدقة وبصورة أساسية ومميَّزة باستبعاد كلّ علاقة بالموضوع وكل موضوعية محتملة، وتالياً كل بداهة، وكل معرفة نظرية أو علمية على وجه الخصوص. وفي ما يأتي تعليل ذلك.

شكّك ديكارت في الرؤية بوجه عام كمصدر وأساس لكل معرفة مهما تكن، و"بوجه عام" أي بالحدس الحسي للعالم المحسوس أو بالحدس الذهني للحقائق العقلية. وإن لم يكن العالم الحسي موجوداً (ليس سوى حلم)، ومجمل الحقائق العقلية خطأً (يُضللني الإله المخادع إذ أحسب أن اثنين زائد ثلاثة يساوي خمسة أو أنني "لكي أفكّر لا بد من أن أكون موجوداً")، فذلك ليس إلا لأن الرؤية، وكلّ أنواع الرؤية الممكنة، مخادعة، من أشدها وضوحاً إلى أكثرها تشوّشاً. والبداهة التي تلوح راسخة في الظاهر - بداهة الكوجيتو مثلاً - لا تشذّ عن الشكّ الذي يُطاول البداهة بصفتها كذلك. لكن إن كانت الرؤية في نفسها مخادعة، وإن كان وسط المنظورية الذي يغدو فيه كل شيء مرئياً ليس كذلك، ليس إظهاراً أو إراءةً وإنما تضليل وإخفاء وخداع، وإن كان الشرط الترانسندنتالي لكل معرفة ممكنة هو في نفسه، في واقع الأمر، مبدأ بطلان وضلال، فكيف لمقالة نظرية مهما تكن أن تُساق، وأولاً قبل كل شيء كيف لحياة البشر أن تستمر مجرّد استمرار؟

يمكن لها ذلك لأنها تتوفّر على معرفة غير تلك التي تضلّ طريقها في التأمل الأول. الحياة هي هذه المعرفة الثانية، وهي معرفة قائمة على الإحساس بالنفس وخبرة النفس في كل نقطة من الكينونة. ليس في هذا "الإحساس" وهذه "الخبرة" أي علاقة بالموضوع أو أي موضوع، وليس فيهما أي تخارج لعالم أو أي عالم. فـ"الإحساس" و"الخبرة" متجردان كلياً من مآل هذه العلاقة بالعالم مثلما من مآل العالم نفسه، من وجوده أو عدمه مثلاً. هكذا، عندما أحلم، قد تكون الغرفة التي أحسب أنني أراها أو يكون الأشخاص الذين أحسب أنني أكلّمهم ليسوا موجودين. لكنني إن حدث وخبرت الخوف في مجرى هذا الحلم، فإن هذا الخوف يبقى خوفاً، كما هو إطلاقاً، لا يمسّه أو يغيّره في كينونته واقعة أن الأمر حلم وما من غرفة أو أشخاص أو عالم. لا يمسّ هذا الخوف أو يُغيّره في كينونته تغاير الرؤية، واضطراب وسط المنظورية التخارجية حيث يصير كل ما هو معطىً لي مرئياً. وإن لم يمسّ هذا الخوف شيئاً رغم فساد العلاقة بالعالم وانهيار أساس كلّ موضوعية، فهذا يعني أن هذه العلاقة القصدية بالعالم، ما عادت تتدخل في الخوف نفسه وفقدت كل مكان لها فيه. يعني ذلك أن الخوف لا يُعطى إلى نفسه بتوسّط هذه العلاقة أو بتوسّط رؤية مهما تكن، أو بالتخارج الذي تقوم عليه كل رؤية. كيف يُعطى

الخوف إلى نفسه؟ بما هو يحسّ بنفسه ويَخبرها في كل نقطة من كينونته، في الإحساس بالنفس بصفته كذلك، الذي يُشكل ماهية الشعورية (affectivité). إن الشعورية الترنسندنتالية هي النمط الأصلي للكشف، وبفضلها، تنكشِف الحياة لنفسها، وإذ ذلك تكون ممكنة كما هي، كما الحياة.

لهذا، تتعارض معرفة الحياة جذرياً مع معرفة الوعي ومعرفة العلم، أي مع ما ندعوه بوجه عام "المعرفة". ثمّة في التفكير (*cogitatio*) بالمعنى الذي تفهمه الأكثرية الكاثرة من شرّاح ديكارت - ولا سيما هوسرل وهيدغر - مفكَّرٌ (*cogitatum*)، والوعي دائماً هو وعي بشيء، ويكشف عن شيء آخر غير نفسه. على سبيل المثال ثمّة مع الإحساس شيء حُسّ به، وكُشِف، إذاً، في هذا الإحساس وعبره. كذلك إن الإدراك الحسي يكشف عن الموضوع المُدرَك، والتخيّل عن مضمون متخيَّل، والذاكرة عن ذكرى، والفاهمة (entendement) عن مفهوم... خلافاً لذلك إن الحياة، في معرفتها الخاصة، لا تكشف عن أي شيء غيرها، عن أي غيرية، عن أي موضوعية، عن أي شيء يكون مختلفاً عنها، عن أي شيء يكون غريباً عليها. لهذا السبب على وجه الدقة هي الحياة، لأن ما تحسّ به أصلاً هو نفسها، وما تخبره أصلاً هو نفسها، وما تشعر به أصلاً هو نفسها، لأن كل ما يحمل في نفسه هذه الماهية

في الشعور الذاتي بالذات، بمعنى أن يكون هو نفسه الشاعر وهو نفسه المشعور، ذاك وذاك فقط هو الحي. لكن الشعور الذاتي ليس مفهوماً فارغاً أو صورياً، أو طرحاً نظرياً مجرّداً، بل هو يُعرّف الفعليّة الفينومينولوجية للحياة نفسها، الفعليّة التي تشكِّل الظاهراتية المحض قوامَ جوهريَّتِه، والشعورية الترانسندنتالية قوامَ ظاهريَّتِهِ المحض. ولأن الخوف ليس شيئاً آخر غير شعورية الشعور الذاتي، فإنه يحوز كينونة مطلقة ولا يمكن أن يرتضي أقل من ذلك. حتى إن لم يكن ثمة شيء آخر في العالم، أو بالأحرى حتى إن لم يكن ثمّة أيّ عالم، فسيكون في كل الأحوال هناك هذه الخبرة بالذات، المحض الصموت، التي يخبرها الخوف عن نفسه، وعن شغفه؛ سيكون ثمّة "الحياة".

والحال: ما يصحّ على الخوف، غير الممسوس في كينونته الخاصة والسليم في صميم شعوريته رغم انكشاف وهم التمثيلات التي ترافقه في الحلم، ليس بأقلّ من ذلك في حالة الرؤية نفسها، حالما نسقطَ عنها كل ما تراه وفعلَ الرؤية نفسه بما هو قدرة على الارتباط بما يُرى، وبما هو إراءة. ذلك أن هذه الإراءة، وإن كانت فعلياً إخفاءً وتشويهاً وتضليلاً، فإنها ستوجد في خبرتها المحض بنفسها، بما هي رؤية تحسّ بنفسها وتخبر نفسها في كل نقطة من كينونتها، أي بما هي

رؤية حيّة. يقول ديكارت: "إننا نحسّ بأننا نرى"[1] (Sentimus nos videre). هكذا، ثمّة إحساس بالنفس للرؤية يظلّ ويكون "حقيقياً" مطلقاً حتى إن كان فعل الرؤية الذي لهذه الرؤية خطأً.

غير أننا نُدرك جيداً شرط ذلك: لا يمكن للتجربة الذاتية للرؤية أن تكون "حقيقية" مطلقاً في حال كانت الرؤية وما تراه كلتاهما خطأً ما لم تختلف قوة الكشف التي تكشف الرؤية نفسها اختلافاً بيّناً عن قوة الكشف التي تكتشف الرؤية بواسطتها ما يُرى. القوة الثانية مشكوك فيها. إن قوة الكشف التي تنكشف بواسطتها الرؤية لنفسها هي معرفة الحياة، أي هي الحياة. وقوة الكشف التي تَكتشف بواسطتها الرؤية موضوعَها وما تراه هي معرفة الوعي، وفيها يتأسس العلم بدوره، وكل معرفة بوجه عام. إن هاتين القوتين على اختلاف بيّن قوامه أن الثانية تستنفد نفسها في العلاقة بالموضوع وفي ما يؤسِّسها في التحليل الأخير، أي انبجاس انفصال الأول، ومماسفة أفق، وتخارج وجدي. والظاهراتية التي تنشئها هذه القوة هي ظاهراتية البرّانية المتعالية حيث يترسّخ كلّ شكل للبرانية وللموضوعية، وبوجه خاص موضوعية عالم العلم. بخلاف ذلك، في قوّة الكشف التي للحياة ما عاد ثمّة انفصال

1 Lettre à Plempius du 3 octobre 1637, in Descartes, *Œuvres*, édit. Adam et Tannery, I, p. 413.

أو فارق، والحياة اختبار للنفس من دون مسافة، وظاهراتية هذه الخبرة هي الشعورية.

لم يرتب ديكارت لحظة واحدة في حقيقة العلم، حتى أنه لم يشأ أن يكون ناقداً له. خلافاً لذلك قام طرحه على تسويغ العلم، وعلى وجه الدقّة العلم الرياضي بالطبيعة، الحديث جداً، الذي وقع عليه وأدهشه وأدرك مجالات تطوره الخارقة. لكن عبقرية ديكارت كانت في تلمّسه أن هذه المعرفة لا تكفي وحدها، وأنها تفترض معرفة أخرى من نوع آخر. طاول الشكّ في التأمّل الأول كل شكل معرفي، أكان محسوساً أم معقولاً، وكل علاقة بالموضوع، وإذ ذلك كل عالم ممكن، ومهما يكن. وهو إذ شطب هذه العلاقة على وجه الدقة، أي كل صورة من المعرفة معترف بها حتى ذلك الحين، تمثّل هدفه في إتاحة المجال للمعرفة الخفية المتضمنة فيها للظهور. ذلك أن ديكارت لا يقتصر على تأكيد شكلين متباينين من المعرفة، الأول يدعوه معرفة النفس، أو أيضاً فكرة العقل، والثاني معرفة الجسم، أي العلاقة بالموضوع. الموضوعة الصريحة للتأمل الثاني هو تبيان: ١) أن معرفة النفس أشدّ أساسية وأكثر يقيناً من معرفة الجسم، حيث حمل التأمل العنوان: "في طبيعة النفس الإنسانية وأن معرفتها أيسر من معرفة الجسم" ٢) أن معرفة الجسم، أي العالم ومعه الوعي والعلم بوجه عام، إنما تستند

إلى معرفة الحياة هذه، اليقينية يقيناً مطلقاً.

استند البرهان الأول على تمييز فكرة العقل (معرفة النفس) تمييزاً جذرياً عن جميع الأفكار الأخرى[1] التي هي أفكار عن الموضوعات، الواقعية أو المثالية. الفارق هو أن فكرة العقل لا مُفكَّر (*cogitatum*) لها، أي على وجه الدقة لا موضوع لها. إن فكرة العقل هي قوة الكشف الأصلية التي يكون الفكر (*cogitatio*) (النفس، الحياة) بفضلها كشفاً عن نفسه وليس كشفاً عن موضوعية مهما كانت بوصفها مفكَّراً. هكذا إن الخوف يكشف نفسه ولا يكشف، في شعوريته، شيئاً آخر غير نفسه. وأن تكون معرفة الحياة الآن (معرفة النفس) في أساس معرفة الجسم، وكل معرفة بالموضوع، ينتج ذلك من أن فكرة العقل لا تتعارض مع جميع الأفكار الأخرى فحسب، بل إنها أيضاً في قوام ماهيتها المشتركة. هكذا إن كل فكرة تحمل في نفسها مفكَّراً (فكرة إنسان، فكرة مثلث، فكرة إله) لا يمكن أن تحدث في الكينونة ما لم تكن فكرة من العقل وما لم تكن أولاً، بصفتها كذلك، مجرّد الخبرة بالنفس التي تكشفها لنفسها كما هي في نفسها، بما هي مفكِّر، وبما هي شاكلة من الحياة أو النفس، حتى إن لم يكن ثمة أي إنسان وأي مثلّث وأي إله.

1 “Réponses aux sixièmes objections”, in Descartes, *Œuvres*, op. cit., VII, p. 443.

تفترض رؤية الموضوع معرفة الرؤية نفسها، ومعرفة الرؤية هذه هي شجويته (*pathos*) الخاصة. إنها الشعور الذاتي بالذاتية المطلقة في شعوريتها الترانسندنتالية (ترانسندنتالية = ما يجعل الذاتية ممكنة بما هي ذاتية وبما هي حياة). على هذا الأساس إن رؤية الموضوع هذه ليست البتة مجرّد رؤية، وإنما هي حساسية، لأنها تشعر ذاتياً بنفسها بصورة متواصلة ولا ترى إلا في هذا الشعور الذاتي بالنفس. لذا إن العالم ليس مجرد فرجة تُعرّض لنظرة لا شخصية، وفارغة، بل هو عالم محسوس، ليس عالم الوعي، وإنما عالم العيش، أي عالم لا يُعطى إلا للحياة، ولا يُوجد إلا من أجلها وفيها وبها. كلّ "عالَم" ممكن إنما يتشكّل عبر تفتّحِ خارج، وخروج أصلي لبرانية مهما تكن (مثل برانية العدد). لكن هذا الحدوث ليس ممكناً إلا بمقدار ما يشعر بنفسه، وإذاً في شعورية هذا الحدوث وعبره. هكذا إن الأشياء ليست محسوسة بعديّاً، فهي لا تكتسي هذه الأمزجة التي تنبجس معها أمامنا، كأشياء مهدِّدة أو مسالمة، حزينة أو لا مبالية، بحكم علاقات تعقدها رغباتنا ولعبة مصالحنا اللانهائية. بل هي لا تفعل ذلك وليست بقادرة عليه إلا لأنها شعورية منذ ولادتها، ولأن ثمّة شجوية لمجيئها إلى الكينونة بصفته مجيء الكينونة إلى نفسها في ثملِ الحياة وألمها.

إذاً، التجريد الذي يُقدم عليه العلم مضاعف. إنه أولاً

التجريد الذي يُعرّف العالَم العلمي بما هو كذلك، وبما هو تعطيلٌ في كينونة الطبيعة للكيفيات الحسية والمحمولات الشعورية التي تنتمي إليه قبليّاً، فلا تستبقي منه سوى الأشكال المهيَّأة لتقبّل تعيين مثالي. إنّ ترك هذه الخواص الذاتية لكل عالم ممكن وعدم أخذها في الحسبان لهو أمر أساسي من وجهة النظر المنهجية ما دام يتيح تحديد الإجراءات التي تؤدي إلى الحصول على معارف لا سبيل إليها بطرائق أخرى، مثل التدبير الكمّي. من جهة ثانية إن التطور اللامحدود لهذه المعرفة المثالية لا يستمر بصورة مشروعة إلا بمقدار ما يبقى على وعي واضح بحدود حقله البحثي، وهي حدود وضعها هو نفسه. والواقع أنه لا يمكن أن يكون غافلاً عن أن استبعاد الخاصيّات الحسية والشعورية من العالم يفترض استبعاد الحياة نفسها، أي ما يصنع إنسانية الإنسان. هو ذا التجريد الثاني الذي يُقدم عليه العلم بالمعنى الذي نعطيه اليوم لهذه الكلمة. إنه تجريد الحياة وصرف النظر عنها، أي عمّا هو مهم بحق.

على أن مفردة التجريد ضعيفة جداً هنا، وما عادت ملائمة على وجه التمام. فلئن قام العلم على "تجريد" المحمولات الحسيّة للطبيعة وصرف عنها النظر في منهجياته وحساباته، فإن تطوّره يستند إليها انطلاقاً من هذه الطبيعة التي لا يُبقي منها

سوى على السمات التي تهمّه. وبالفعل معرفة هذه السمات هو ما يسعى إليه في التحليل الأخير باتباع ما اختاره من مسارات. في المقابل ليس للعلم أدنى فكرة عمّا هي الحياة، ولا يكترث لذلك البتة؛ لا شيء يربطه بها ولن يكون هناك مثل هذا الشيء البتة. ذلك أن لا سبيل إلى الحياة إلا من داخل الحياة وبها ما دامت هي وحدها التي ترتبط بنفسها في الشعورية التي لشعورها الذاتي. لكن في هذه "الرابطة بالذات" التي للحياة ليس ثمّة أي "رابطة ب"، وأي تخارج، وأي "وعي"، بينما يتحرك العلم بكامله وحصرياً داخل الرابطة بالعالم ولا يعرف سواها، أي سوى موضوعات. لهذا إن العلم موضوعي في المبدأ، أي بسبب أسسه الأنطولوجية القصوى. ولهذا أيضاً إنه يجهل وسيجهل دائماً ما يخبر ذاته ويشعر بذاته في المحايثة الجذرية لشعوريته وفيها فقط. لهذا، سيجهل ما يُستحضَر ويتمهّى (s'essencifie) في نفسه مثل الحياة.

الواقع أن العالم وسطٌ مؤلّف من برانية محض. كل ما يجدُ فيه شرطَ كينونته لا يمكن أن يكون البتة إلا كينونة برانية، وإلا قطعاً برانياً وسطحاً، وبقعة معروضة لنظرة ترمقها دون أن تستطيع النفاذ داخل ما هو دائم التملّص منها خلف هيئة جديدة، وواجهة جديدة، وستار جديد. ذلك أن هذه الكينونة ليست سوى برانية ولا تحوز أي جوانية. الصيرورة قانونها، أي

الانبجاس المتواصل لواجهات ومسطحات جديدة، والمعرفة تلهث وراء تتالي هذه المكائد التي لا تمثُلُ الواحدة منها أمامها إلا لكي تُخفي عنها فوراً كينونة لا تملكها، وتُحيلها على الأخرى التي تؤدي أمامها الخدعة نفسها. ما من جوانية. لا شيء حيّاً يستطيع أن يتكلّم باسمه وباسم ما يخبَره، وباسم ما يكونه. "أشياء" ليس إلا، ليس إلا الموت: في تقدّم العالم وتكشّفه التخارجي لا يظهر ولا يُعرض إلا ما هو دائماً ماثلٌ أماماً، دائماً ماثلٌ خارجاً، أي الموضوع.

وهكذا إنّه لعب معرفة من شأنه أن يُعطّل ليس عالم العيش فحسب، بل ما هو أخطر من ذلك، أي الحياة نفسها، أي ما نكونه نحن؛ يلوح منذ البداية لعباً بعواقب وخيمة. إذا كانت الثقافة هي من عمل الحياة، أي تحوّلها الذاتي ونموّها، فإنّ ما اقتصرنا على لمحه فحسب يلوح الآن بوضوح صاعق: ما دام ليس للعلم أي رابط بالثقافة، إذاً، ليس في تطوّره ما يمتّ بصلة إليها. نستطيع أن نذهب إلى أقصى حد ونتخيل تطوراً فائقاً للعلم متساوقاً مع ضمور للثقافة وتقهقرها في مجالات بعينها أو المجالات كافة معاً، وفي آخر مطاف هذه السيرورة اندثارها. إنّ هذه الصورة ليست فكرية أو مجرّدة؛ إنها صورة العالم حيث نعيش، عالم وقد انبجس فيه ليس منذ وقت بعيد صنفٌ جديد من الهمجية أكثر خطورة من أيّ من الأصناف

السابقة عليه، صنفٌ يتهدد الإنسان اليوم بالموت.

أدعو "براكسيس" (praxis) معرفة الحياة بصفتها معرفة تُشكّل فيها الحياة القوة التي تعرف وما هو معروف بواسطتها في آن، مزوِّدةً هي وحدها "محتوى" هذه المعرفة. إنّ ما يُميّز معرفة كهذه مع غياب كلّ تخارج، كما سبق ورأينا، هو أن ليس ثمّة فيها أي علاقة بـ"عالم" ممكن، كائناً ما كان هذا العالم. أدعو "نظرية" المعرفة التي تُعرّف علاقة كهذه. في المبدأ كل نظرية هي نظرية عن موضوع-ماثل-أماماً. ودائماً ما يدور الحديث، بمناسبة ومن دونها، عن وجهة نظر عملية ووجهة نظر نظرية وعن الفارق بينهما، كأن الأمر بديهي. مع ذلك، يظلّ هذا الفارق غامضاً في مبدئه لأنه يتجذّر في البنى القصوى للكينونة، وفي نهاية المطاف في قعرها اللامرئي. في هذا الموضع فحسب، تمكن إبانته.

لمّا كانت الثقافة ثقافة الحياة وترتكز على المعرفة الخاصة بهذه الأخيرة، فإنها ماهوياً ثقافة عملية. وتقوم على التطوّر الذاتي للمكمونات الذاتية التي تؤلّف هذه الحياة. إذا ما استأنفنا مثال الرؤية الذي سيق في تحليلنا بغية فهم طبيعة هذه المعرفة الأصلية للحياة، فإنّ كلّاً منّا سيميّز بيسر العين الجلفة التي يتكلّم عليها ماركس في *Manuscrits de 44* [مخطوطات ١٨٤٤]، العاجزة عن إدراك ما تتأمّله إدراكاً رفيعاً كما عن

إطلاق تقويم فنّي بصدده، عن العين المثقّفة التي يُعدّ مجرّد مِرانها الرفيع، في شجويّته، متعةً جمالية. وإذا ما أخذنا المكمونات الذاتية الحركية، فإن كلّاً منّا سيميّز بالمثل بين جسد راقص قادر على التحكّم في طاقته وتنميتها، وبين جسد الفرد القليل الخبرة والأرعن. وبالمثل بالنسبة إلى أداء الممثّل، وقدرة المغنّي على التحكّم في تنفّسه... سوف تحين الفرصة لاحقاً لنخوض أكثر في الكلام على معرفة الحياة وفهم لماذا ليست الثقافة مجرّد تحقيق لطاقات كانت قد حُدّدت بصورة نهائية، وإنما على وجه الدقة هي "تطوير" لها.

تكتسي الثقافة بما هي ممارسةٌ أشكالاً مختلفة. أولاً أشكالٌ أوليّة هي شاكلات عينية لإنجاز العيش الآني. هكذا، تتّصف كلّ ثقافة بمهارة نوعية لإنتاج المتاع المفيدة للحياة ولاستهلاكها – من مأكل وملبس ومسكن... – كما للفاعلية التلقائية للحياة نفسها، كالاحتفاء بالقدر والإيروتيكية والعلاقة بالموت... تُعبّر هذه "المهارة" عن نفسها في تقاليد متنوعة تعهد لكل مجتمع سحنة خاصة به. ليس التنظيم الاجتماعي مع هيكليته الموضوعية في الظاهر إلا التمثيل البراني في الرؤية النظرية لما هو في نفسه "براكسيس". يجد هذا التنظيم في حياة الذاتية المطلقة، وفيها فقط، موقع فعليّته وكذلك مبدأ تطوّره و"القوانين" التي تحكمه. ليست هذه القوانين قوانين

الوعي، فهي ليست قوانين نظرية مرتبطة بالطريقة التي نتمثَّل فيها الأشياء ونفكر فيها. إنها قوانين عملية. إنها قوانين الحياة. بصفتها كذلك، تنهل هذه القوانين منبتها من الذاتية، ويأخذ حضورها وفعلها شكل الحاجات، بالمعنى الذي سنعطيه لهذه الكلمة لاحقاً، إذ ستُفهَم انطلاقاً من ماهية الحياة، أي بما هي مسنونة ومنشودة من طرف هذه الماهية. هكذا إن الحاجة والعمل هما شاكلتان أوليّتان للممارسة، وتُعدّ إحداهما امتداداً للأخرى. فالعمل، أو بالأحرى الفاعلية التلقائية، ليست شيئاً آخر سوى نمو الحاجة وإنجازها.

على أن الذاتية كلّها حاجة. تُحدث الحاجات العليا التي تتولّد من طبيعة الحاجة نفسها أشكالاً متطوّرة من الثقافة هي الفن والإيتيقا والدين. ليس وجود هذه الأشكال "العليا" في كل حضارة مجرّد معطى أمبريقي يتعيّن الاكتفاء بالإحاطة به. بل إن الفن والإيتيقا والدين متجذّرة في ماهية الحياة، ووحده من يعرف القراءة في هذه الماهية مَن سيتبيّن علّة انبثاقها.

بالمثل، إن الهمجية، التي هي انحطاط لأنماط تحقيق الحياة وإبطال لنموّها، ليست حدثاً كارثياً ومستغلقاً يأتي ويضرب، ومن الخارج، ثقافةً في أوج ازدهارها. بل إن عدواه المتتالية التي تطاول كل مجال من مجالات النشاط الاجتماعي، والزوال التدريجي للأبعاد الإستيتيقية والإيتيقية

والدينية الذي يُطاول الجسد العضوي لـ"عالم" إنساني، يمكن فهمها أيضاً انطلاقاً من سيرورة تُصيب ماهية الكينونة بوصفها المبدأ الذي تتأتى منه كلّ ثقافة وكذلك شاكلات تحقّقها الملموسة، والأكثر علوّاً منها بوجه خاص. بكلمة واحدة: الهمجية هي آفة تُصيب الحياة نفسها.

تنتظم أسئلتنا - في ما يخص الهمجية في حدثانها التاريخاني (provenance historiale) انطلاقاً من الثقافة وكذلك هذه الثقافة نفسها بما هي الشرط المسبق لكل هذا التطوّر - كالآتي:

١) كيف نفهم إمكان الثقافة عينه، أي في التحليل الأخير "ماهية الحياة"؟ ماذا يجب أن تكون هذه الحياة من أجل جعل تطوّر الثقافة ممكناً قبلياً وإذ ذلك ضرورياً؟

٢) كيف يُنجز تطورٌ كهذا كي يُفضي إلى أنماط "عليا"؟ ولماذا تكتسي أنماط كهذه كيفيات عينية مُحدَّدة هي الفن والإيتيقا والدين؟

٣) إذا كانت الحياة تُنتج الثقافة بالضرورة، فكيف لحركتها في التحوّل الذاتي، التي تتوخّى نموّها الذاتي، أن تنقلِب إلى سيرورات من التردّي والإفقار؟ إنْ أمعنا النظر جيداً، فليست الهمجية نفسها هي الغريبة. الغريب هو إمكانها، وحدثانها انطلاقاً من ماهية منبنية داخلياً كنموّ ذاتي وتستتبع الثقافةَ على وجه الدقة. ينبغي الخلط بين الحياة الفينومينولوجية

المطلقة والحياة البيولوجية، وفهم الأولى انطلاقاً من الثانية بسذاجة، لكي يجري تحويل مجمل ظواهر التفكك التي تربك العضويات الحيّة إلى مسطّح الصروح الاجتماعية، ولكي يلوح انحدار هذه الصروح ثمّ انهيارها أمرين "طبيعيين" بالقدر نفسه، والقول إن الحضارات فانية شأنها شأن الأفراد، هذا كلّ ما في الأمر.

شأنها شأن الأفراد البيولوجيين! على وجه الدقة ليس للأفراد المقصودين في مجال الثقافة أو الهمجية أي صلة بمجموعات الجزيئيات التي نستطيع رصد تحلّلها في نهاية إجراء موضوعي. ولمّا كان هؤلاء الأفراد أنماطاً للحياة المطلقة ويحملون في داخلهم ماهيتها، أي ماهية النمو الذاتي، فإن فكرة اختفائهم أو اضمحلالهم لا تعاش على شاكلة الفضيحة فحسب: تتكشف هذه الفكرة في نظر الفيلسوف القادر على النفاذ إلى الماهية التي تجعل منهم كائنات حية، كاستحالة ذات طبيعة قبلية. وقد أدركت عبقرية نيتشه Nietzsche هذه المعضلة وقِيدت في سبيل حلّها إلى تحليلات خارقة.

كلّ ما في عالم الحياة في نموّ وذبول. والنظرة الملقاة من علٍ على مجمل الكينونة البرانية تستدخل ما تعلمه في شأن الأشياء فتسعى بما أوتيت اعتيادها. هذا ما ندعوه الحكمة، حكمة المؤرخين والسوسيولوجيين والإثنولوجيين

والبيولوجيين، وكلّ مَن يثق بما يراه. لكننا لا نعلم شيئاً عن الحياة عندما "نتفلسف" بهذه الطريقة، فنعثر عليها في ذاتنا كمبدأ غير مباح (sauvage) لا يعلم ماذا يفعل بمعرفة ليست معرفته، فتطيع - عارفةً ما هي عليه - قوانين غير تلك التي يحاول الفلاسفة تلقينها لها في بحوث العلوم الوضعية. وهي إذ تفعل ذلك، لا تقاومهم بطموحات غامضة وأحلام مبهمة، بل تضع أمامهم الفعلية (la réalité) ليس إلا. هذه الفعلية التي تأتي بالأزواج والمجتمعات ولا تكف عن الإتيان بهم، دافعةً بهم إلى الأمام نحو ثقافتهم الخاصة التي هي ثقافة الرغبة. ليست هذه الرغبة على شاكلة الرغبة في الأشياء، لأنها رغبة الحياة، وإذ ذلك الرغبة في النفس.

لا يمكن للمسألة التي نطرحها في هذا الكتاب أن تتحاشى المسائل التي ذُكرت للتو. ذلك أن فهم الانحطاط الخاص بعصرنا يستتبع منّا أن نعرف كيف لانحدار الحياة أن يكون ممكناً على وجه عام. المسألة أكثر دقة بعد، وتتعلّق بتبيان الخاصية النوعية للهمجية المقبلة التي نترنّح مسبقاً في ظلّها ونتعثّر مثل العميان. لا شك في العمومية والشطط في آن، اللذين يلفّان توكيد أن البلبلة التي تسود زمننا الحاضر إنما هي نتيجة للتطور الفائق للمعرفة العلمية والتقنيات التي ولدتها ورفضها في الوقت نفسه لمعرفة الحياة. لذا من الأهمية بمكان

برهنة هذا التوكيد بأمثلة دقيقة. سنورد مثال الفن أولاً، وليس ذلك من المصادفة بشيء، بل لأن الفن هو الذي سيعمل عمل الكاشف عمّا سندعوه موقّتاً همجية العلم.

الفصل الثاني

الحكم على العلم بمعيار الفن

ليس للعلم بما هو عليه ما يربطه بالثقافة، لأنه يتطوّر خارج حقلها. سعينا في الفصل السابق إلى إثبات ذلك، لكن هذا الوضع لا يسوّغ في نفسه أي تقييم انتقاصي أو إدانة تهدف إلى تنحية العلم. يقع على الفيلسوف واجب واحد وحيد هو التدخّل عندما يُفهم مجال العلم بوصفه المجال الوحيد الحق للكينونة، فيُلفَظ إلى اللا-كينونة أو إلى ظاهر الوهم مجالُ الحياة وثقافتها. نكرر ونقول إن ما هو موضع سؤال ليس المعرفة العلمية، وإنما الأيديولوجيا المقترنة بها اليوم والقائلة إن هذا الصنف من المعرفة هو الصنف الوحيد الممكن وإنه ينبغي حذف جميع الأصناف الأخرى. نجد هنا الاعتقاد الوحيد الذي لا يزال قائماً في العالم الحديث بعد انهيار جميع

الاعتقادات، أي القناعة المنتشرة كونياً التي مفادها أن المعرفة تعني العلم.

إنّ اعتماد معيار الفنّ من أجل تقويم علاقة العلم بالثقافة سيؤدي بنا إلى دهشة مُقلقة لِشدة ما سنجد أنفسنا وجهاً لوجه مع العدم. ذلك أن الفن هو نشاط من الحساسية وإنجازٌ لقواها، في حين أن العلم الحديث حدّد حقله الخاص وعرّف نفسه عبر استبعاد هذه الحساسية بعد حذفه الكيفيات المحسوسة للطبيعة. على هذا النحو، يجد كلّ من العلم والفن نفسه غريباً عن الآخر تبعاً لتنافر بين مجالاتهما يبلغ من الجذرية حدّ أن أي فكر في شأن رابط محتمل بين الاثنين يلوح مستحيلاً، أقلّه في الوقت الحالي.

لن يُثنينا عن هذا التقويم الاعتراض السطحي القائل بإمكان العثور داخل الفاعلية العلمية وإنتاجاتها على "جماليات". لا شك في أن شهرة الصور الفوتوغرافية الملتقطة بمساعدة مجاهر ذات قدرات متنوعة تتأتى من غرابة العوالم التي تتيح لنا هذه المجاهر إدراكها. لكن شهرتها الأساسية إنما تتأتى - هذا ما يهمّنا هنا - من التناغم بين التمثيلات التي تزوّدنا بها. بالتوازي مع قوتها الآسرة، يعهد مثل هذا التناغم إلى هذه التمثيلات طابعاً إستيتيقياً لا مراء فيه. لذا لا عجب من رؤية مثل هذه الصور الفوتوغرافية في مؤلّفات عن الفن

جنباً إلى جنب مثلاً مع الأعمال التصورية المكنّاة الطليعية، وتُستخدم لتبريرها. حتى أن عدداً من الفنانين، وأعظمهم على وجه الخصوص، سعى إلى إعطاء فنّه دلالة معرفية، وعقد العزم على الولوج إلى قلب الأشياء وتقديم كشف غير مسبوق عنها. يكفي في هذا الصدد أن نذكر أسماء مثل ليوناردو Léonard ودورر Dürer.

إنّ التوازي المفاجئ الذي أُثبِت أخيراً بين بعض الدراسات في الفن التشكيلي واكتشافات علمية متنوعة (المرتبطة مثلاً بالظواهر المجهرية) هو مؤشّر أو حتى برهان على وحدة المعرفة وكونيتها. وأصبح بمقدور أي إنتاج أصيل أصالة حقّة وفذّ في مجال الابتكار الرسومي أو التصويري أن يُحاجج بتشابهه غير المتوقع لكن الأكيد مع بعض المستندات التي أبصرت النور على يد البحوث الأساسية، ويتلقى منها ما يُشبه المصادقة. أو لم ينبهر كاندينسكي Kandinsky لدى اطّلاعه على نظريات بوهر Bohr حول الذرة، ورأى فيها تحلّل الواقع الموضوعي أو أقلّه تفكّك ما كان يُنظر إليه حتى ذلك الوقت كطبيعة للأشياء، فإذا به يستخلص منها خلفية قوية ليعطي لبعض من حدوسه شكلها التام، ما أفضى في نهاية الأمر إلى ما سيُدعى لاحقاً "التصوير التجريدي".

لنكتفي بدايةً بملاحظة أن هذا التقارب بين بعض الأعمال

الإستيتيقية، وبين الأعمال العلمية، يحمل دلالة معاكسة لتلك التي حسبنا أن بإمكاننا أن نعطيها له. فتشابه عروق الورقة أو الهياكل البلّورية مع نتائج الممارسات المطبَّقة على عناصر رسومية بحت مثل النقطة أو الخط... وكذلك أن تدعم صور فوتوغرافية مجهرية لأشكال نباتية أو معدنية المقارنةَ مع أعمال تصويرية - الأكثر تجديداً منها خصوصاً - لا يُبيّن ذلك بشيء أن مجال العلم يتداخل لو جزئياً مع مجال الفن، أي الحساسية والحياة. الأمر على وجه الدقة بخلاف ذلك. ليس لهذه النسخ ذات الهياكل البلورية أو النباتية أو غير ذلك قيمة إستيتيقية بما هي "علمية" أو تكشف عن حقيقة علمية أو مستندات من أجل التصديق على النظريات المحض أو دحضها، بل بما هي منعطية إلى حساسية إنسانية. فمن أجل هذه الحساسية ومن أجلها وحدها يكون أو قد يكون لبناء أو تصميم من العناصر دلالة تشكيلية. إن القوانين التي تجعل هذه المستندات العلمية جميلة هي القوانين الإستيتيقية للحساسية، وليست القوانين الرياضية أو الفيزيائية التي يسعى العالِم إلى فكّ شفرتها.

الآن، إذا كان لهذه التمثيلات دلالة أخرى عند الفنان أو هاوي الفن غير الدلالة التي عند العالِم، ذلك على وجه الدقة لأن العالَم العلمي مجرّد، ولأنه يحدث من عدم أخذ العناصر الحسية التي تنتمي قبلياً إلى الطبيعة وكل شيء طبيعي

في الحسبان. وأن تكون الألوان والأشكال المحسوسة الموجودة على رقائق التصوير الفوتوغرافي لا تزال قادرة على لفتنا وإدهاشنا بالتناغم الذي ينطوي عليه تمثيلها، إنما يُبيّن ذلك أنها لا يمكن إزالتها من الطبيعة، وأن التجريد الغاليلي يقتصر على عدم الالتفات إليها وعدم إدراجها في حساباته، ولا يُبيّن أبداً إلغاءها. ذلك أن هذه الألوان والأشكال تدخل في تكوين كينونة الطبيعة، والطبيعة الفعلية هي الطبيعة المحسوسة وليست عالم الموضوعات المثالية التي يستبدلها العلم بها في بناءاته ونظرياته. جملة القول: لا تقبل المعطيات العلمية والعلم نفسه "الجمالَ" إلا بمقدار ما تُحالُ - في ما وراء تجريدها أو حتى من خلاله - على العالم الوحيد الموجود، أي عالم الحياة.

في ما يلي أحد أسئلتنا الذي نحن مسبقاً بصدد تقديم إجابة يقينية عنه: لماذا ينبثق الفن بالضرورة داخل التجربة الإنسانية كأحد الأشكال الأساسية لكلّ ثقافة؟ الطبيعة في ماهيتها طبيعة محسوسة، لأن العلاقة بالموضوع أو في التحليل الأخير تخارج الكينونة حيث تتأسس كل طبيعة والعلاقة نفسها، وتشعر بنفسها في تعاليها عينه. لذا تكون الرؤية، على سبيل المثال، رؤيةً محسوسة. هذا هو السبب الذي دفع كانط في مبحثه عن شروط كل تجربة ممكنة - أي، عنده، شروط كل

عالم ممكن – إلى أن يبدأ تقصّيه بـ"الإستيتيقا الترانسدنتالية"، أي بتحليل الحساسية. لا شكّ في أن هذا التحليل يجري على مسطح لا يزال هو مسطح الوقائعية (factualité)، فيُصادف الحساسية عند ولادة العالم من دون أن يفهم بحق علّة الطابع المحسوس لهذه الولادة. والعلّة عندنا هي الآتي: العالم هو عالم محسوس لأنه بما هو عالم عيش وليس عالم وعي محضاً وهو عالمٌ شعوري في أساسه تبعاً للإمكان الأكثر جوانية لانتشاره التخارجي.

غير أن الحساسية لا تُشكّل الماهية القبلية لكل عالم ممكن فحسب، بل تُحدد أيضاً ماهية الفن. يقول كاندينسكي: "بالحساسية وحدها ننجح في الولوج إلى الحقيقة في الفن". وفي موضع آخر: "يشتغل الفن على الحساسية، ثمّ إنه لا يستطيع الاشتغال إلا عبرها". لذا ليس لقوانين الجمال الشهيرة من القوانين الرياضية والمثالية والموضوعية إلا الظاهر، لأنها قوانين الحساسية. حتى عندما قد ننجح في إعطاء الأشكال والعلاقات القائمة بين العناصر التشكيلية المتنوعة في تصميم ما صيغةً رياضية صارمة، فلن تكون الأخيرة البتة سوى تقريب مثالي للتناسبات والتوازنات التي تدور داخل الحساسية وتجد فيها وفي قوانينها الخاصة إمكانها والمقتضيات التي تأتي استجابةً لها. جملة القول: تجد فيها علّتها الأخيرة. لهذا

السبب، كما يقول كاندينسكي أيضاً، "لا توجد التناسبات والتوازنات خارج الفنان، بل داخله"[1].

ما دام الفنّ إعمالاً لقوى الحساسية، والعالم عالمٌ محسوس يولد في الحساسية ويستند إليها، فإنه لا يُشكّل مجالاً منفصلاً ومنعزلاً، بل يدخل في تناغم مع العالم وكلّ عالم ممكن على العموم. هكذا يقع عالم الحياة - العالم الفعلي حيث يعيش البشر - ضمن مقولات الإستيتيقا ولا يمكن فهمه إلا بها. إنه بالضرورة عالم جميل أو قبيح. وإن لم يكن لا هذا ولا ذاك، فذلك يكون عبر حيادية وسطية ليست هي الأخرى سوى تحديد إستيتيقي آخر، وحالة من حالات الحساسية المنذور إليها هذا العالم في المبدأ. لهذا، تنضوي كل ثقافة داخلها على الفن كواحد من أبعادها الماهوية، فالأخير ينتمي بحكم الطبيعة إلى عالم الحياة حيث يعيش البشر. كل إنسان يعيش في هذا العالم، وكلّ من تعمل حساسيته عملَ الشرط الترانسندنتالي لهذا العالم ولانبجاسه، هو فنان محتمل.

من الأهمية الآن فهم ما يعنيه تعطيل العلم للحساسية واستبعادها من العالم، رغم أنها تُشكّل إمكانه المؤسّس. على وجه الدقّة هذا الاستبعاد مستحيل، فكما ذكرنا للتو الحساسيةُ هي الشرط الترانسندنتالي لكل ما هو قابل لأخذ شكل

1 *Du spirituel dans l'art*, Denoël–Conthier, Paris, 1954, respectivement, pp. 114–115.

"عالم". لا تُحذف الحساسية إلا من العالم العلمي، ولهذا السبب هذا العالم مجرَّد، أي عالمٌ لا تؤخذ فيه الحساسية في الحسبان رغم أنها تظلّ شرطه غير المدرَك. وهذا تحديداً ما بيّنه فحص النسخ الفوتوغرافية المجهرية لمواد مختلفة: لمّا كان لظهورها خاصية ظهور عالم، فلم يمنعها طابعها العلمي من الظهور مع كيفيات "إستيطيقية".

الحالة هي فعلياً كما يلي: ثمة عالم واحد وحيد هو عالم الحياة، وثمّة سلوكات محتملة متعددة حياله، مثل تعطيل خواصه المحسوسة وقلة الاكتراث بها البتة، ثمّ إدخال تغييرات تجد مقدماتها في التحديدات المثالية للعلم وفيها فقط، لِنجد أنفسنا أمام آثار في عالم هو بالضرورة عالم الحساسية لكن الحساسية نفسها لا تؤخذ فيه بالحسبان. ومع ذلك، لا تختفي الحساسية، وتستمر العناصر المحسوسة كركائز محتومة لعالم العيش هذا. ما يحدث هو أن هذه التحديدات المحسوسة تكف عن التعيّن والتوفر تبعاً للقوانين الداخلية للحساسية. والحاصل أن عالماً إستيتيقياً في ماهيته سيكفّ بدوره عن الامتثال للإلزامات الإستيتيقية. ها هي ذا همجية العلم، وفي ما يأتي بعض الأمثلة.

في مدينة إليوسيس في اليونان أطلال إحدى القلاع التي كانت تحمي أتيكا في القرن السادس. الأطلال هي جدار مثير

للإعجاب مؤلَّف من كتل حجرية ضخمة تلتمع عندما تضرب عليها أشعة الشمس. وللأسف، يمر فوقها خطّ جهد عالٍ. إنْ كانت المسألة مسألة نقل التيار الكهربائي من جهة إلى أخرى مع حساب أفضل الشروط لإنجاز هذه العملية، فربما كان الحل الذي اعتمده المهندسون اليونانيون أفضل خيار. وإن كان يزوّدنا بمثال بين أمثلة لا تحصى على الهمجية التي تعصف بعالمنا وتدمّره، فلأن حساباته ما كانت لتكون ممكنة لو لم تُسقط منها الحساسية. صرنا نفهم على نحو أفضل قليلاً ما هي هذه الحساسية، وماذا يعني عدم أخذها بالاعتبار وإسقاطها على يد العلم. فالحساسية لا تُحدّد تخوم مجال خاص من التجربة الإنسانية أو نطاقاً محدّداً من الكينونة يمكن إهماله من أجل تكريس أفضل للانتباه على نطاق آخر. الحساسية ركيزة التجربة، وبما هي كذلك، هي كلّ هذه التجربة وتالياً كل العالم، ما يعني أن العالم يُقدّم بوصفه كلّاً في الحساسية. إنه لوهم كبير أن يُعتقد بوجود شيء من قبيل الكليّة الموضوعية، وأن العالم هو شيء من هذا القبيل، أي حقيبة كبيرة تحتوي على كل شيء، وتصطّف فيها الموجودات والأشياء بعضها إلى جانب بعض: الحجر واليابسة والسماء والتيار الكهربائي والبشر. ما من عالم ممكن كعالم محض، وما من برّانية جذرية تقتصر على نفسها وحدها. في وسطٍ من البرانية الجذرية،

سيكون كل عنصر غريباً عن البقية إلى الحد الذي لا يسعه إقامة أي علاقة مع عنصر آخر. لكن ما من برانية، إذ إن وسطاً كهذا على وجه التحديد لا يمكن تصوّره. في كلامنا على العالم كوسط مؤلّف من برانية محض إنما نفترض فعلياً شيئاً آخر. إننا نفترض وحدة هذا الوسط، أي هذا "الوسط" نفسه بما هو كذلك، وفي هذه الحالة: الشعور الذاتي بتخارج البرانية، الذي يجعلها ممكنة كبرانية في هذا الشعور الذاتي وعبره.

ما أتينا على وصفه للتو هو العالم المحسوس، عالمٌ تُشكّل الحساسيةُ وحدتَه، أي إمكانه. في الحساسية الكلّ متراصّ كواحد وممسوك في وحدة، ولذا هو في علاقة مع سائر ما هو موجود. لهذا، لا يمكن من منظور الحساسية النظر في شيء واحد فقط وإهمال الأخرى. نستطيع أن نفعل ما فعله المهندسون اليونانيون ولا نكترث سوى للتيار الكهربائي ووسائل نقله، والحسابات المتعلقة بهذه الوسائل وما تتطلّبه، مثل ارتفاع القطبين ومقاومة الأسلاك وتردد التيار... مع ذلك، تنتمي هذه "العناصر" جميعها إلى عالم واحد وحيد هو الذي تنهض عليه هذه القلعة. لا تقع الأخيرة تحت الخط بحكم مجرّد علاقة برانية، وبالمناسبة العلاقة المكانية لـ الواحد-خارج-الآخر على شكل الواحد-تحت-الآخر. ذلك أن القلعة عينها ليست "تحت" الخط ذي الجهد العالي، كما أن

الخط لا يمرّ "فوق" القلعة. فمن منظور علاقة برانية أو مكانية محض، أي لا تتشكّل إلا من برانية المكان، ليس لواحدهما أي علاقة بالآخر، وليس الواحد منهما قريباً أو بعيداً من الآخر. إن حدث وسقط الخط على الجدار الحجري واستقر على إحدى حجراته، إثر بليّة ما أو هزّة أرضية، فإن الخط لن "يمسّها". حتى صورة ملايين السنين الضوئية ستكون تمثيلاً ضعيفاً، أو بالأحرى غير ملائمة البتة، لإعطاء فكرة عن المسافة اللامتناهية الفاصلة بينهما على نحو لا متناهٍ.

لا يمكن أن يصطف كلّ من القلعة والخط الكهربائي أحدهما إلى جانب الآخر أو "تحته" إلا داخل وحدة الحساسية. الحساسية في ماهيتها، وبما هي شعور ذاتي بتخارج البرانية، فردية، لأن الشعور الذاتي يُشكّل بصفته كذلك ماهية كل إنّيّة (ipséité) ممكنة. هكذا إن الفرد هو كلّ الكينونة، والذي فيه وعبره كل ما هو موجود يكون ممسوكاً دائماً داخل كلّ ويمثُل-أماماً (se pro–pose) بصفته كذلك. تكون القلعة والخط الكهربائي معاً في عالم واحد لأن فرداً يقف أمامهما، ليس بوصفه فرداً أمبريقياً داخل المكان، وإنما بوصفه إنّيّة كل كثرة وكل انقسام تخارجي (extatique). ثم إن قوانين علاقتهما الواحدية هي قوانين الحساسية، أي قوانين هذا الضّام (*indivis*) الذي هو الفرد. ها قد أصبح ما يعنيه عدم

أخذ العلم الحساسيةَ بالاعتبار واضحاً تماماً: المسألة هي جمع القلعة والخط الكهربائي معاً من دون أخذ القوانين التي تؤسس في التحليل الآخر كلّ جمع معاً ممكن. لكن ذلك لا يُلغي هذه القوانين، ولا العالم الإستيتيقي الذي تؤلّفه. بل إنّ ما يحدث يقتصر على أن عالماً إستيتيقياً بطبيعته، يتلقى الهيئة الخاصة به في العصر الحديث، أي هيئة الشناعة والرعب.

يزداد دور العلم وضوحاً عندما يدّعي التدخّل في صميم الإستيتيقا بوصفها تخصّصاً معرفياً هذه المرة. لكلمة "إستيتيقا" بحكم الضرورة دلالات عدّة، وتُفهم بمعنيين تبعاً للبنى الأساسية للكينونة وتقسيمها الأصلي: المعنى العملي والمعنى النظري. تُشير الإستيتيقا بما هي براكسيس إلى شاكلة لحياة الحساسية، وبالتوزاي، لحياة عالمها، أي عالم العيش بما هو عالم محسوس. فالفاعلية النوعية للفنان أو لهاوي الفن ليست سوى تحيين لحياة الحساسية، أي إعمالها من أجل نفسها وبنفسها، وتطوّرها الذاتي وإنجازها الذاتي، وإذ ذلك نموّها الذاتي. تُقدّم إلينا العلاقة بين حياة الحساسية والحياة الإستيتيقية مثالاً مميّزاً للعلاقة بين الحياة والثقافة وتُتيح لنا فهم كيف أن الأخيرة ليست في واقع الأمر سوى تحقّق الأولى.

تُشير "الإستيتيقا" أيضاً إلى تخصّص نظري، التخصص الذي يدرس الفعلية الإستيتيقية التي ذكرتها للتو. موضوع

هذا التخصص ذو شقيّن كما هو واضح. من جهة هناك الحساسية بالإجمال مع العالم الخاص بها، وقد أعطى كانط للدراسة المختصّة بهذا الصنف من الحساسية اسم "الإستيتيقا الترنسندنتالية". من جهة ثانية هناك بعد الثقافة التي تبلغ فيه حياة الحساسية أعلى أشكال تحققها. عادة ما ندعو "إستيتيقا" التخصص النظري الذي يتابع دراسة هذه الأشكال العليا من الخلق الفني ومجموع الآثار (œuvre) المبتَكرة التي أفضت إليها.

الثقافة عمليةٌ في ماهيتها، لكن إمكان ثقافة نظرية يلوح إمكاناً إشكالياً ويمثل أول ما يمثل على شكل معضلة: كيف للحياة اللامرئية - لا شكل لها ولا وجه، ولا داخل لها ولا خارج، ولا أمام ولا خلف، ولا زاوية أو جانب، ولا سطح، ولا أي ملمح خارجي، ولا أي وجه من كينونتها متّجه نحو الخارج ومعروض للنظرة - أن تبلغها وتصادفها وتفحصها وتعرفها هذه النظرة؟ قد يقول قائل إن النشاط الإستيتيقي من حيث هو ممارسة وشاكلة للحساسية وإذ ذلك للحياة، لئن ظلّ في واقع الأمر مجهولاً ومغموراً في الأعماق الغامضة التي تحيط بكل خلق، والخلق الفني على وجه الخصوص، فإن هذا التخصص النظري الذي ندعوه الإستيتيقا قادرٌ مع ذلك على التزوّد بموضوع يكون بمنزلة مادة لمعرفته. هذا الموضوع

هو الأثر الفني نفسه في انتمائه غير القابل للدحض إلى العالم وفي موضوعيته. سوف نبيّن أن الأثر الفني ليس شيئاً من هذا القبيل، وأن الموضوعية المزعومة للأثر الفني ليست إلا ظاهراً، وأن على التحليل بالضرورة أن يتجاوز هذه الموضوعية إن هو أراد الوصول إلى الموقع الذي ينتصب فيه فعلياً الأثر نفسه. إن مسألة الثقافة النظرية، أي تنظير البراكسيس، تبقى في مركز كلّ تفكير في شأن الثقافة، كواحدة من تيماتها المُلزِمة. لن نتطرق إليها هنا. تقتصر مشكلتنا في الوقت الحالي على مسألة أكثر تحديداً: على فرض أن إمكان إستيتيقا نظرية إمكان مُثبَت، تغدو المسألة قياس أثر تدخّل العلم فيها. فإن كان لا يزال لإستيتيقا أن تلعب دوراً مشروعاً بين البشر اليوم، أليس ذلك مشروطاً بأن تفلت هي أيضاً من الانطباعات الذاتية والآراء العرضية لدى الأفراد؟ أليس ذلك مشروطاً بأن تكون "علمية"؟

يوجد دير دافني في منتصف الطريق بين أثينا وإليوسيس على الطريق المقدّس القديم. وفي موقع معبد قديم لأبولو، شُيدت كنيسة على النمط البازيليكي في القرن الخامس الميلادي للفت الحجّاج الذاهبين إلى الاحتفالات الأخيرة بالشعائر الأورفيوسيّة وجذبهم إلى المسيحية. هُجرت هذه الكنيسة ودمّرت خلال فترة "العصور المظلمة" التي مرّت فيها أتيكا، فأعيد بناؤها عام ١١٠٠ على يد مسيحي لامع،

كما يُقال، زيّن الكنيسة الجديدة "بفسيفساء رائعة ورخام متعدد الألوان". الفسيفساء من أرقى وأغنى الأسطح تعبيريةً، ومع ذلك هي هشة. من العجيب أنها وصلت إلينا في نهاية التاريخ الحافل بالحوادث للدير، فقد كانت تُستخدم كملاذ للوطنيين اليونانيين خلال الثورة، وثكنة وبيمارستاناً للمجانين. وبعد الترميمات الكبرى في نهاية القرن، تُقدّم الكنيسة اليوم إلى الناس برونقها السابق.

الترميم هو استعادة السلامة المادية لأثر فني، أو بالأحرى ركيزته المادية، بمقدار تعرّضه للتلف. والواقع أن الأثر الفني ليس في ذاته مادياً بشيء. إن قِطع الفسيفساء وخشب أو نحاس النقش وخيشة الرسم والألوان التي تغطيها هي "أشياء" تنتمي بالطبع إلى العالم المحيط بنا. لكن هذه العناصر المادية لا تُفيد في التجربة الإستيتيقية (تجربة الفنّان أم تجربة المتفرّج على السواء) إلا في تمثيل فعلية من نسق آخر، أي الفعلية الممثّلة في اللوحة أو النقش أو الفسيفساء. هذه الفعلية هي فعلية الأثر الفني نفسه. نستطيع تدقيق النظر في خيشة اللوحة وتفحّص حبيباتها وتشققاتها، الأمر الذي نقوم به متى أردنا وضع تاريخ دقيق لها. فإذا كنّا أمام تصوير على الخشب، نقول إنه فلمنكي إذا كان الخشب من البلوط، وإيطالي إذا كان من الصنوبر. لكن متى بدأت الرؤية الإستيتيقية، ومتى صارت "الخيشة"

أو "الخشب" "لوحةً" وولجت إذ ذلك داخل البعد الخاص بالأثر الفني، فإنها "تُحيَّد" ولا تُدرك أو تمثُل بوصفها موضوعاً من العالم، وإنما بوصفها كياناً لا وظيفة له غير تصوير الفعلية المُمثَّلة في اللوحة التي تُحيَّد هي الأخرى وتكفّ عن الانتماء إلى العالم الفعلي مثلها مثل العناصر الممثِّلة لها، مشكِّلة معها بعداً من الكينونة جديداً وفريداً تتّحد داخله هذه العناصر بروابط تشابه. هذا البعد هو البعد الأنطولوجي للفن. إذا ما استأنفنا مثال هوسرل الشهير في شأن نقش دورو *Le Chevalier, la Mort et le diable* [الفارس والموت والشيطان]، فنحن في التأمّل الإستيتيقي لهذا النقش لا نوّجه نظرتنا نحو الصفيحة المنقوشة أو الأشكال التي تظهر بخطوط داكنة عليها، وإنما نحو "الفعليات المصوَّرة"، "الموصوفة"، أو أيضاً "المبيَّنة" التي تُشكّل على وجه التحديد الموضوع-المنقوش بما هو أثر فني وفعليّته الإستيتيقية، وليس النقش بما هو موضوع من موضوعات العالم.

يَفسد الأثر الفني متى اختفى حامله المادي أو تعرّض لإتلاف جسيم فلا يعود تكرار الموضوع الإستيتيقي نفسه والأثر الفني التخيلي أو الروحي ممكناً بناءً على إدراك هذا الحامل. لذا إن الترميم هو إعادة بناء هذه الركيزة عبر إعادة مكوّناتها السابقة إلى موضعها وإلى حالتها، أو - في حال

اختفائها - صنع أو تثبيت عناصر مطابقة تؤدي الدور نفسه، أي عناصر يُتيح إدراكها ظهور "الأثر الفني" نفسه من جديد في البُعد الإستيتيقي للمخيّلة انطلاقاً من هذه العناصر ومن تصويرها له.

يغدو ترميم الآثار الفنية أمراً ملزماً ومهمة دائمة للحضارة لأن حاملها المادي يتلف بفعل الوقت إن لم يكن بفعل كارثة طبيعية أو أذى يُلحقه البشر، من حرائق أو زلازل أو حروب أو إتلاف طوعي... لا بد من التذكير مرة أخرى أن كل أثر إستيتيقي يمثُل ككليّة، وهو ليس معقولاً إلا بصفته كذلك. لا قيمة للون في لوحة إلا تبعاً للألوان الأخرى، أكانت مجاورة له أم تعقد معه علاقة أكثر رهافة من نقطة بعيدة أو على الطرف الآخر من اللوحة. ينطبق الأمر نفسه على الأشكال والحجوم. لذا إن كل عنصر مما ندعوه لهذا السبب "المؤلَّف" (composition) ضروري لظهوره وإذ ذلك "ينتمي" إليه بهذا المعنى الدقيق للغاية. هذا المؤلَّف هو مؤلَّف إستيتيقي، والعلاقات التي يقوم عليها هذا المؤلَّف والعناصر التي تنشأ بينها هذه العلاقات هي نفسها من طبيعة إستيتيقية وتتموضع داخل بُعد اللافعلية الأساسي الخاص بالأثر الفني. عندما يضع المصوِّر لوناً على اللوحة إن ما يُعاينه أو يراه حينئذ ليس هذا اللون، بل المؤلَّف، فيرى في اللون ما يُقابل هذا الخط أو تلك البقعة، باختصار،

مفعولها الإستيتيقي الذي يندرج ضمن مجموع المفعولات الأخرى ويتكامل معها، أي ضمن كلّ الأثر الفني. هكذا ينبغي التراجع بضع خطوات أمام تصوير لفرانز هالز Frans Hals، حتى الوصول إلى هذا الموضع الذي ستتحول فيه فجأة ضربات الفرشاة الكبيرة إلى تورّد خدّ، أو ذاك الذي سنرى فيه على وجه ضابط الحرس المدني من سانت أدريان الذي يلتفت ببطء نحونا عين الحياة وهي تنظر إلينا عبر الزمن.

ليس المؤلَّف الإستيتيقي بالطبع موشأة من الألوان صارت لوحةً في وقت لاحق تحت ضربات فرشاة الفنان أو سكينه، لكنها ليست ممكنة من دونها. فكلّ عنصر تشكيلي من المؤلَّف يفترض وجود العنصر المادي الحامل لصورته. لذا إن الكلّ التشكيلي للمؤلَّف، الذي هو الأثر الفني نفسه، يُقابل بالضرورة الوحدة العضوية للركيزة، والتشابه الخاص الذي ينشأ كلّ مرة بين جزء من أجزاء الخيشة ونظيره الإستيتيقي يُقابله التشابه الشامل للأثر وحامله. يمثُل هذا الحامل كوسط متّصل (continuum)، ويتسم بما يُشبه الوحدة. ليست هذه الوحدة داخلية، فهذه يختصّ بها الأثر الفني وحده، ما دام المفعول الإستيتيقي الذي يُنتجه التنسيق المادي للألوان هو الذي سيُحدّد هذا التنسيق نفسه. على أن هذا السبب يجعل من التنسيق في حالته الخاصة به ضرورياً. ثمّ إن الوسط المتّصل

الذي تُمثّله الركيزة المادية للأثر الفني هو الذي يجعل من هذه الركيزة النظير الإدراكي (analogon) للأثر، أي ما انطلاقاً منه يمكن للأثر أن ينبجس وينبسط في بعد الوجود الخاص به. لهذا، تجب المحافظة على الوسط المتّصل مهما كلّف الأمر، وإعادة إنشائه وبنائه متى لحق به الضرر أو التلف.

في حالة دير دافني، تُضاف إلى كل وحدة إستيتيقية لكل واحد من التصويرات التي تُزيّن عقوده وأجنحته، وحدةٌ من صنف أعلى لا تغفل عن أحد. فالقطع الصغيرة المرصّعة – أي المكعبات الزجاجية الصغيرة والحجارة المتصالبة – تُستخدَم في تصوير أو تمثيل محتوى هذا المؤلَّف الإستيتيقي الذي هو فعلياً "الفسيفساء". لكن ما الذي تُمثّله، ما هو هذا المحتوى الذي لا نصفه بما فيه الكفاية في تأكيدنا لافعليته؟ في حالة دير دافني – كما في العديد من الصروح المعاصرة أو المماثلة له – يتعلّق الأمر بمجموعة من المشاهد الدينية التي نقول في شأنها أيضاً إنها "تُمثّل" حياة المسيح ومغامرات الشخصيات التي شاركت بطريقة ما في هذه الحياة. على هذا النحو، تتكشّف لنا الوحدة العليا التي ذكرناها: جميع التمثيلات الموجودة على الجدران الداخلية للكنيسة وعلى الهيكل الخارجي إنما تُمثّل الشيء نفسه. بكلمة واحدة إنها تُمثّل الماهية الأصليّة للحياة التي تُنتج كل ثقافة وليست الأشكال الثقافية المختلفة،

ولا سيما الفن، إلا تطوّراً لها. في حالة دير دافتي تمثيل الحياة هو تمثيل المسيح بانتوكراتور الذي تُتوِّج صورته الضخمة أعلى القبّة الكبيرة. ولمّا كانت الحياة مفهومة هنا في أساسها الأقصى بوصفها المنبع والمبدأ الطابع الذي يصدر منه كل ما هو حي، فإن انبثاق الأشكال المنطبعة من الحياة (من الحياة التي لا تُولّد نفسها بنفسها وإنما تخبر نفسها في سلبيتها إزاء الأساس الذي يُولّدها ويستمر بذلك) هو الذي يُصوَّر على جدران دير دافني. على هذا النحو، تنتظم شخصيات التاريخ المقدّس حول الأيقونة العليا في المركز (الأم ورؤساء الملائكة والأنبياء والشهداء والقديسين والزاهدين) وبسريّة تعتمد عليها مثل تجليات أو فيض من قدرتها. أمّا الحوادث المرتبطة بحياة كلّ منها وأفضت إلى دورات زمنية، فقد نُقِلت إلى مستويات وأنزلت منزلات تبعاً لأهمية كلّ شخصية على حدة، أي تبعاً لدرجة قربها أو بعدها إزاء الشخصيّة المبدأ.

هكذا يُقدّم الدير البيزنطي مثالاً أخّاذاً لمؤلَّف إستيتيقي تام الروعة. إن قانون بنائه، أي التنسيق التشكيلي لعناصره، أشبه بانعكاس لمؤلَّف ميتافيزيقي يضع كل شيء في مكانه تبعاً لدرجة مشاركته الأنطولوجية في الواحد. يعهد هذا المبدأ الميتافيزيقي أو الصوفي الذي للمؤلَّف الإستيتيقي قوّة هائلة للفن البيزنطي، قوّة من شأنها - إذا ما وُضِع هذا الفن

إلى جانب مؤلَّفات أخرى من أصناف أخرى، مثل الصنف اليوناني الذي كان يبحث عن قوانين بناء مكاني للكينونة والأشياء وعن استحضارها وفق أساليب العمق والمنظور وما إلى ذلك - أن تكتسحها وتختزل تطلّعها إلى مجرّد ترتيبات موضعية. إن لم تَعرف "النهضات" المختلفة التي تسم تاريخ الفن البيزنطي الازدهار الكامل الذي عرفه آخرها، أي عصر النهضة الإيطالية، فذلك ليس لنقص في المهارة أو عدم كفاية المعارف النظرية (الأمر الذي يمكننا أن نراه لدى مصوّر سوبوكاني Sopocani الذي تمتلك شخصيّاته القوام الضخم الذي لشخصيات بيرو Piero أو مايكل أنجلو Michel–Ange، يُضاف إليها لدى الأول قوة روحية ستضيع في ما بعد). يعود ذلك إلى أن البنية الفيضية للتكوّن الداخلي كانت دائماً ما تطغى على مجرّد تمثيلها الحدسي والمكاني. يجعل تصوّر هذه البنية الفيضية من الصرح الديني عالماً أصغر عن الفعلية الميتافيزيقية ويعهد لها وحدةً روحية محض. يجد هذا التصور تكراره الإستيتيقي في مجموع التمثيلات الجدارية التي، بمعزل عن وحدتها الإستيتيقية الخاصة بها، تلوح كأقسام مختلفة من مؤلَّف ضخم واحد وفريد من نوعه. إن الانفعال الذي ينتاب كل من يلج إلى هذا الدير، أكان مؤمناً أم لا، يختلط مع الإدراك المشوَّش الحاصل لديه عن هذا الوسط المتصّل

التشكيلي الذي يُقدّم إليه صورة غامضة عمّا يكونه وما لا دراية له به.

لكن ليس هذا الانفعال السعيد بل الذهول هو ما يسيطر في صمت الدير على زائر دافني الذي يقف بلا حراك منذ اقترابه من الهيكل الخارجي. لن يجد أمامه ما كان يحدث سابقاً مع ذاك التدرّج الخفيف الرائع للضوء ولألق الألوان الذي يعكسه بتدرجات دقيقة لا نهاية لها، أي استمرارية بناء بكسوة ساطعة تُعلن فيها الصيرورة الكاملة للكينونة انطلاقاً من منبعها السرّي. فقد غطّته سقالات تحمل حفنة السياح ممن يواصلون زيارتها على الاعتقاد بوجود أعمال ترميم، ونشرت عليه بقعٌ متناثرة كبيرة ضاربة إلى البياض من الجِصّ والإسمنت زوائدَها المسخة، غارسة الأسى والرعب، هنا حيث كانت التدرّجات المتلألئة للزجاج المتصالب والحجر الملوّن تسطع برونقها ليس منذ زمن بعيد. حرفياً مُزقت المشاهد المقدّسة إرباً وحُرمت إلى الأبد المعنى والحياة، وكُسرت الدائرة التي كانت تُصوّر حول البانتوكراتور الخاتم السماوي، ونُزعت قطع فسيفسائية ذهبية من القبّة الكبيرة وحلّت محلّها مساحات فارغة ترسم في كل مكان، تحت العقود وفي الأركان في زوايا قاعدة القبة وعلى طول الأقواس وأجزاء كاملة من جدران الهيكل الخارجي، أرخبيل الموت الخاص بها. لا نخطئنّ

في التقدير، فرشقات الإسمنت المبعثرة في الزوايا الأربع مثل الأطراف المخلوعة، وشظايا الترسبات، والإعلانات والتعميدات، ليست موقّتة، بل إنها الحالة النهائية للمواقع التي تمثل أمامنا في مظهر مروّع لهذه الدلالة المتشظّيّة، ولهذه الوحدة التشكلية التي سُحقت وتفتت إلى هباء.

ما الذي حدث؟ حدث أن العلم بات يزوّد اليوم، بسبب تقدّمه النظري اللامحدود وبفضل مناهجه المختلفة المقارنة، إمكان تحديد تاريخ مادة البناء بطريقة صارمة، وتالياً يبيّن ما هو أصلي وما هو ليس كذلك داخل أثر فني مُرمَّم. فألا تكون هذه القطع الصغيرة منتمية إلى الفسيفساء الأولية، وأن تكون في وقت لاحق - عام ١٨٩٠ مثلاً - قد حلّت محل القطع التي اختفت، هذه حقيقة علمية غير قابلة للدحض وموضوعية. "موضوعية" بالمعنيين اللذين أثبتناهما سابقاً، بمعنى أن تكون غير قابلة للجدال وأن يعترف بها الجميع، لأنها موضوعية بمعنى أكثر جذرية، أي بمعنى أنطولوجي. إنّ بإمكان هذه الحقيقة أن تُطرح وتُوضع هنا أمامنا وأن تمثل أمام نظرتنا، ويستطيع كلّ منا أن يراها ويعود لرؤيتها ويتحقق منها ويُعاينها متى شاء. موضوعية مثل ترقيم صيغة مختبرية. لكن هذا النفوذ الذي لدينا على الفعلية وهذه الطريقة للتحكم فيها وحملها على التعرّي أمامنا والتبدّي في ذاتها كما هي، وعلى أن تقول

هي نفسها أنها تعود إلى القرن الحادي عشر أو السابع عشر أو التاسع عشر، ليست معرفتنا فحسب بل المعرفة المطلقة. ليست مطلقة بمعنى أنها ناجزة ومكتملة، بل لأن لا وجود لأي معرفة أخرى غيرها، ولأي علم مختلف عن العلم. لهذا السبب أيضاً إن على هذه المعرفة أن توجّه فعلنا، وهي لا تختلف عنه ما دامت العلاقة القصدية والعلاقة بالموضوعية هي علاقتنا الوحيدة بالحياة. يقوم سلوكنا إزاء الكينونة وفق هذه العلاقة على جلبها إلى هذا الشرط الذي يتعيّن أن يكون شرطها: أن تكون هنا أماماً وتتبدّى في هذا الأمام بغية الانكشاف فيه في كينونتها الخاصة. تُعيّن المقاربة الفيزيائية الرياضية ما ندركه حقّاً من الكينونة وما نريده منها، وما يمكن أن نتوقعه منها، وما الذي من المشروع أن نفعل بها. على هذا النحو إنّ ما كان مهمّاً في الدير البيزنطي الماثل أمامنا هو ما يمكن فيه أن يغدو موضوعياً بهذه الطريقة ولهذه الغاية، وما يمكن أن يُثبَت علمياً وعلى وجه الخصوص تمييز الإضافات والوصلات والتلوينات الجديدة التي تمّت على الأثر الأولي. تُعبّر ضربات المطرقة لعمال الهدم الذين يُسقطون هذه الملحقات من الأعلى بصورة دقيقة عما لدى العلم ليقوله في دير دافني. إنها النتيجة الدقيقة والحتمية لمعرفته ورغبته.

إذاً، لدينا لأول مرة في تاريخ الفن ترميم من صنف خاص

جداً. فهو لا يُصلح ما خُرِّب، ولا يُعيد لصق القطع الصغيرة الساقطة بالاستناد إلى رسمها الأولي، ولا يُلمّع الألوان الباهتة، ولا يعمل على توفير تكرار محتمل للوحدة التشكيلية الحيّة للمؤلَّف عبر إعادة تركيب الوسط المتّصل المادي للحامل. ما يفعله هو العكس تماماً: يدكّ ويُلغي من دون تبصّر ما كانت قد أنجزته أجيال صبورة من المعجبين والحرفيين والفنانين لكي تُعيد إلى هذه التحفة كامل جمالها ومعناها. إننا أمام صيغة جديدة للهمجية لا تقوم على الجهل والبؤس والنهب والشراهة للشيء الثمين، وإنما على العلم وأجهزته وأرصدته.

قد يقول معترض إن العلم لا يُلزم أفعالنا أي هدف، ومهما كان نهجه إزاء الكينونة، فليس عليه أن يُسأل عن الاستخدام الذي نختاره لمناهجه المتزايدة التباين، التي تعبر فيها عن نفسها معرفة متزايدة التطور. هل يقول لنا التحليل الكيميائي أن نسوّي على الأرض كل ما لا يعود تاريخه إلى القرن السابع عشر؟ لكن مَن قد يقول ذلك؟ أليس من الملائم أن نستدعي هنا تخصّصاً معرفياً آخر غير الفيزياء من شأنه أن يأخذ بالاعتبار الملمح الإستيتيقي للدير، تخصّص ندعوه على وجه الدقة "الإستيتيقا"؟

لكن، هل ستكون هذه الإستيتيقا "علمية"؟ هل ستحوز الوسائل، بعد أن تهجر كل انطباع ذاتي وإذ ذلك كل مقالة

عن الأثر الفني وفي شأنه، لتدلّل على كيان متكامل من المعرفة الصارمة والوضعية؟ هل سيقوم مشروعها على عرض ما لن يكون معترفاً به ومثبتاً بطريقة يقينية يقيناً مطلقاً إلا داخل وعبر شاكلة للإحضار موضوعية وصريحة، فيتشكّل موضوعها حينئذ من كل ما يظهر عبر منهج محدد ويستجيب لمتطلّب هذا المنهج، أي عنصر من مجال العلم المعني وفي الوقت نفسه دليل على كفاءته وفعليّته؟ ثمّ إن الإستيتيقا صارت علمية لحظة فهمت ضرورة التصرّف إزاء الأثر الفني مثلما تتصرّف العلوم الأخرى إزاء الطبيعة، فأخضعته لمنهج تقصٍّ يستمد ثقته بنفسه من تحديدات كونية وعقلانية ويقينية. وها نحن نراه في دلفي كيف أجبر الدير على تسليم سرّه والاعتراف له بحقيقته بناءً على نتيجة التحاليل. على هذا النحو كلّ ما لا يأتي إلى الموضوعية في ضوء سلوك علمي يُجرى في خصوصه هو لا شيء إطلاقاً، ولهذا، لا يتبقّى إزاءه إلا دفعه جانباً مع الأنقاض والكناسة.

لقد اخترنا معيار الفنّ بغية تقدير حجم ما يعنيه استبعاد الحساسية عن عالم الحياة، أي عالم الحساسية، الأمر الذي قادنا إلى تحليل أولي وموجز للموضوع الإستيتيقي، ووضَعنا أمام معضلة. من جهة، نقول إن الأثر الفني يتشكل على أساس حامله المادي لكنّه يتخطّاه، ولذا هو تخيّلي ويتطوّر خارج

العالم الفعلي، أي يتطوّر في بعد من اللافعلية الأساسية. على وجه الدقة إن جهل المعرفة العلمية والإستيتيقا العلمية (تُشكّل استطالة للمقصد الموضوعاتي للمعرفة العلمية) بالمكانة الأنطولوجية للأثر الفني هو الذي يقود "إستيتيقا" كهذه إلى خلط الأثر بحامله والظنّ أن أصالة الأول تتداخل وتتواشج بصرامة مع أصالة الثاني. والحاصل أن الأثر الأصلي لا يعود موجوداً متى جُدّد الحامل. عندئذ ينهال التدمير الوحشي الفظيع الذي تكلّمنا عليه، وليس دير دافني - للأسف - إلا مثالاً واحداً بين أمثلة كثيرة أخرى.

من جهة أخرى، نؤكّد أن عالم الحساسية هو العالم الفعلي للحياة وأن العالم العلمي ليس سوى تجريد له. وبما هو كذلك، إن عالم الحساسية إذ ينهل محتوياته وقوانينه من الحساسية هو عالم إستيتيقي. هذا العالم بدوره محسوس، أي عالمٌ تستمد عناصره، ولا سيما الألوان والأشكال، جوهرها الأنطولوجي من الحساسية. وبمقدار ما يحتفظ العالم العلمي بإحالة نهائية على الكون المحسوس وتعيّناته الفعلية، يستطيع أن يكون أيضاً عالماً إستيتيقياً متأثراً بالتنسيق الخاص بها. المعضلة التي نصطدم بها يمكن حينذاك أن تُصاغ كالآتي: كيف للأثر الفني أن ينتمي إلى العالم الفعلي المحدَّد بالحساسية، وفي الوقت نفسه أن يتموضع ما وراءه وما وراء حامله داخل مخيّلة محض؟

لا يمكن فهم لا فعلية الأثر الفني إن اقتصرنا على علاقتها بعالم الإدراك الحسي أو انطلقنا من هذه العلاقة في المقام الأول، أي لا يمكن فهمها في تعارضها مع هذا العالم، وهو تعارض لا يزال تلقائياً وساذجاً. بل تجب الإحاطة بها بالأحرى في اقترانها الأصلي بماهية الحياة وبوصفها نتيجة رئيسية لها. لئن لم يكن الأثر الفني موجوداً في هذا العالم البتة، ولئن لم يكن متموضعاً حقاً هنا حيث ينتشر حامله، هنا تحديداً، أمامنا، على هذا الجدار، وداخل هذا الإطار، فلا يعني ذلك أنه غريب عن الحساسية، وإنما بخلاف ذلك لأنه يجد ماهيته فيها، باسطاً كينونته أنّى تبسط الحساسية كينونتها، أي، في الحياة، وفي المحايثة الجذرية للذاتية المطلقة، وإذ ذلك خارج العالم، بعيداً من كل ما هو هنا، في "مكان آخر" يمنح إحساساً به كل أثر حق. الأثر الفني هو هذا المكان الآخر الذي يتموضع فيه، وفي الوقت نفسه نتموضع فيه: إنه ما نكونه.

الفن تمثيل الحياة. ولمّا كانت الحياة في ماهيتها وإرادة كينونتها الأكثر صميمية لا تمثُل أو تنبسط في الخارج البتة عبر البعد التخارجي للظاهراتية، أي في ظاهر عالم، فإنها لا تستطيع عرض فعليتها الخاصة في هذا العالم، وإنما تقتصر على أن تُمثَّل فيه وتأخذ شكل تمثيل لا فعلي و"مجرّد تمثيل".

هذا السبب في استدعاء الفن للمخيّلة التي هي ملَكة تمثيل الشيء في غيابه. وبما هو تمثيل للحياة، لا يستطيع الفن إعطاءها إلا بوصفها غائبة وكائن المخيّلة (*ens imaginarium*) الذي ترتسم فيه ويسري عليها. إنه يظهر كما لو كان الحياة. لكنه، في هذا الظهور الذي يُقدّم إلينا وفقه، وفي المحتوى الظاهر لهذا الظهور، ليس الظهور الخاص للحياة نفسها البتة، أي ليس انكشافها الذاتي داخل مجال الجوانية الجذرية للذاتية المطلقة.

إذاً، إن لا فعليّة الفن مسألة مبدأ. وهي عائدة إلى ما تؤكّده الحياة عن نفسها من دون انقطاع. فهي ليست من العالم، ولا يمكنها العيش في هذا العالم بل في ما وراءه فحسب، كشيء يُنكره ويتجاوزه. لهذا، لا يختلط الموضوع الإستيتيقي مع حامله المادي، لأنه هذا الشكل التخيلي بالمعنيين اللذين تبيّناهما للتو، أي كنفي داخل الموضوعية للموضوعية نفسها، وكتمثيل للحياة. وهذا السبب، أخيراً، في أن كل أثر فني يتبدّى لنا كلغز مفعم بالمعنى. فهو يحيل، في أساس كينونته وعبر ما هو موجود هنا، على غياب ماهوي، غياب نعلم مع ذلك كينونته، بما نحن أنفسنا هذا الغياب ولسنا شيئاً أيضاً من العالم، بما نحن أحياء.

وما نراه في واقع الأمر على جدران دافني هي تمثيلات

للحياة، تمثيلات لخصائصها الأنطولوجية الماهوية. يجدر بنا هنا قول المزيد في شأن هذه الخصائص وما تكونه هذه الحياة في كينونتها الأكثر صميمية، أي في شعورها الذاتي. تشعر الحياة بنفسها وتحسّ بنفسها وتخبر نفسها، وبما هي كذلك الحياة كلّها انفعالية (passivité) إزاء كينونتها الخاصة، فهي تتألم بها وتكابدها كشيء لم ترده أو تضعه، لكنه يحدث لها ولا يكف عن الحدوث بوصفه اللا-مُراد واللا-موضوع (non-posé) من خلالها. وما دامت الحياة اتضحت في ماهيتها ألماً ومكابدة لنفسها في مقاساة هي عليها أشدّ من حريتها، فإنها ليست شجوية فحسب، بل شغف بالنفس أيضاً. فالشغف أيضاً يتعيّن كمعاناة، لأنه الألم الابتدائي الذي تقوم عليه كل ذاتية مفهومة في إمكانها المطلق مثل الحياة نفسها، أي الحياة الفينومينولوجية المطلقة التي نكونها. ففي المعاناة من ألمها بوصفه ألماً ومكابدة للنفس، وبما أن هذا الألم وهذه المكابدة للنفس هما اختبار للنفس وإذ ذلك بلوغها، ثم استيلاء على النفس، ثم نموّ ذاتي، ثم استمتاع بالنفس، يحدث أيضاً أن معاناة الذاتية - في إحساسها الذاتي ومكابدتها الذاتية - هي أيضاً متعتها، أي غوص في كينونتها الخاصة، واتحاد معها ومشاطرة لها في صفاء شعوريته.

الحياة في شعورها الذاتي - إحساسها الذاتي ومكابدتها

الذاتية - هي ماهوياً شعورية. لكن الشعورية ليست حالة أو مزاجاً مُحدَّداً وثابتاً. إنها تاريخانية المطلق، أي الطريقة اللامتناهية في تعدّدها وتنوّعها التي يأتي بها المطلق إلى ذاته، ويَخبر ذاته ويحتضنها في هذا الاحتضان للنفس الذي هو ماهية الحياة. تُنجز الأخيرة كشجوية لهذا الاحتضان، وبما هي كذلك، تكتسي قبلياً وبالضرورة الشكلين الأنطولوجيين للمعاناة والفرح، ليس بوصفهما واقعين (factices) ومحتملين ويتعاقبان تبعاً لتاريخ حدثي، وإنما كشرطين لا مناص منهما لإمكانها الداخلي وإذ ذلك لحياتها نفسها. هذا هو السبب في ارتباط المعاناة والفرح دوماً، فكل واحد منهما شرط للآخر، ويُزوّد الألمُ الاستمتاعَ بمادته الفينومينولوجية، ويأتي بالجِلد الذي يُصنع منه الفرح. والأخير من جانبه ليس إلا التنفيذ الفينومينولوجي لهذا الألم وإنجازه في شجوية الكينونة. إنه اختبار النفس في يقينها وثملها. تتبدّل المعاناة إلى الفرح، إذ كل حدّ في هذا التبدّل يبقى الشرط الفينومينولوجي للآخر وبوصفه جوهره الخاص. ويتكوّن المطلق تاريخياً ليُشكّل كل واحد من الأمزجة الأنطولوجية فيه قوام كينونته. كلّ واحد يتبدّل إلى آخر وينقلب فيه: المعاناة إلى الفرح، والقنوط إلى الغبطة. إن هذا اللعب للمطلق مع ذاته هو الكينونة الفعلية والحقّة لكلّ منّا. إنه خصيصة كلّ موناد (monade) ويُنجز كلّ

مرة كواحد منها. إن ذاتية الحياة، بما هي شعور ذاتي بالمطلق، تتكوّن تاريخياً وتتمهّى في كلّ مرة في إنيّة فرد وعلى شكله.

لسنا أفراداً أمبريقيين، ولا أجزاء من هذا الكون الموضوعي مرتبطين به بعلاقات متعددة ومنذورين مثله إلى مصير أعمى، ومثله معقولين. على العكس تماماً: إننا أحياء لديهم إحساس بأنفسهم، وإذ ذلك، لدى كلّ منّا التبدّل البطيء من الرغبة المعانية إلى الإنجاز الكامل حيث تنعطي الكينونة للإحساس بنفسها في مجرّد الفرح بوجودها. هذا ما هو مكتوب على جدران الدير البيزنطي، وكان بإمكان أي واحد قراءته قبل أن تتحوّل إلى جدران ملطّخة.

لكن، قد يسأل سائل: إذا كان اختبار هذا المجيء إلى النفس وفق هذه الشاكلات الشجوية إنما يقع في غور ذاتية تجهل تخارج العالم ولا تحدث فيه البتة، وإن لم يكن للحياة وجه، فكيف لأحدنا أن يراه على فسيفساء دافني؟ صحيح، ما الذي نراه عليها؟ لا نرى المعاناة بل شهادة، لا نرى الفرح بل بشارة. ليس تحول الصيرورة الداخلية للمعاناة إلى الفرح، وتحوّل القنوط إلى سبيل للخلاص، بل صلب وقيامة. لا نرى الذلّة البتة - ذلّة الحياة التي لم تخلق نفسها والتي يتأتى شعورها الذاتي من شجوية عدم خلقها - وإنما غسل الأرجل. إن كنّا لا نرى الحياة على فسيفساء دافني، فلأن الموضوعية

هي العدو اللدود للحياة. لكن ما نراه هو صور من الحياة. الفن هو مجموع صور ماهيتها وصور الخصائص الأساسية لهذه الماهية. زوّدت الحياة نفسها بهذه الصوّر في كل زمان ومكان، وأنّى كانت حياة. إن ما تجهله الإستيتيقا العلمية جهلاً تاماً هو ماهية الحياة هذه بوصفها المعنى الوحيد والنهائي للتمثيلات المصوَّرة على جدران دافني كإنتاجات فنية من جميع العصور، بعيداً من القِطع الفسيفسائية الصغيرة الملوّنة ومسألة تحديد تاريخ صارم لها. هذا الجهل هو الذي يُمهّد السبيل إلى فعلتها المميتة.

لكن، ما يرتكبه العِلم في دافني يرتكبه في كل مكان. فهو يجهل الحياة وخصائصها الأساسية وحساسيتها، وماهيتها في النهاية، أي ما تكونه بالنسبة إلى نفسها، وما تَخبره باستمرار وتنهل منه الباعث الخفي لكن المنيع لكل ما تفعله. وإذ يجهل الحياة ومصالحها الخاصة بها - المصالح الوحيدة الموجودة في العالم لكن لن نكتشف البتة أصلها في العالم وفي الموضوعية - فإن العلم يعزل نفسه عزلة لا تُعقل. وعزلة العلم هذه هي التقنية.

الفصل الثالث

العلم بمفرده: التقنية

العلم كما نفهمه اليوم هو العلم الرياضي للطبيعة الذي يستبعد الحساسية. لكن لا يمكن للعلم أن يستبعد الحساسية إلا لأنه استبعد الحياة قبلها. لهذا، يُقصي العلم الحياة ويتنكّر لها. لا بد من فهم سبب هذا التنكّر ولماذا يستبعد العلم الكيفيات المحسوسة ويتغافل عنها ما إن يُحقق مشروعه في تأسيس معرفة موضوعية عن الطبيعة. ليس هذا الاستبعاد في واقع الأمر بديهياً بشيء. يستطيع العلم قياس المساحة التي يشغلها لون من الألوان، وأكثر من ذلك، يستطيع أن يُقدّر كثافة هذا اللون، وأن يقصد كينونته الخاصة ويمسك بها. هناك نظرية فيزيائية عن الألوان والأصوات والأجسام الصلبة وسائر العناصر الطبيعية. إذاً لماذا نقول إن العلم يستبعد الإحساس

ولا يكترث له بأي طريقة؟ ما الذي يُهمله ويسكت عنه وينساه في اللون أو الصوت ما إن يغدُوَا موضوعين للتحليل العلمي؟

كينونة الحساسية وفعليتها الخاصة، ليس إلا. يقول العلم إن كينونة الإحساس - كينونة اللون والصوت - هي مسألة حركات مادية يرتبط تحديدها والمعرفة بها بعرى وثيقة مع هذا العلم الذي ندعوه الفيزياء ويختلطان معه. غير أنه ما من علاقة البتة بين هذه "الحركات" و"الجزيئيات" المقترنة بها والكينونة الفعلية للإحساس. فالإحساس يحسّ بذاته ويَخبر ذاته إلى درجة أن فعليته تقوم على هذه الخبرة وتُستنفَد فيها، التي تفتقر إليها أساساً الحركات والجسيمات والجزيئيات والتعينات الفيزيائية الأخرى.

لا يقتصر الأمر على أن الكينونة الفعلية للإحساس تختلف عن تلك الخاصة بالحركة المادية، بل إن هذا الاختلاف هو أكبر اختلاف يمكن لعقل تصوّره، على افتراض أنه قادر على ذلك. إنه الاختلاف أو بالأحرى الهوّة التي استطاع ديكارت تبيّنها بين "العقل" و"الجسم" في أصل الفكر الحديث وكأساس له تحديداً. هذا الاختلاف هو اختلاف بين ما هو حي والحياة، أي ما يخبر ذاته ويُكشَف لذاته في هذه الخبرة البكماء بالذات، وبين ما هو ليس بقادر على

إنجاز عمل الكشف الذاتي هذا ومفتقرٌ إليه أبداً، ويتبيّن أنْ ليس سوى "شيء"، ليس سوى موت. لذا إن العلم الرياضي للطبيعة، إذ يدّعي الإمساك بالكينونة الحقيقية للإحساس، يقوم بقفزة أو بالأحرى يُحلّق فوق هذه الهوّة الأنطولوجية، فيستبدل بالإحساس الذي يخبر ذاته - بالأحرى بهذه الخبرة بالنفس عينها - ما ليس له في ذاته في جميع الأحوال أي رابط بالحياة وبالذاتية التي لهذه الخبرة بالذات، وذلك بغرض أن يكون "مقابلاً" له في الطبيعة، وبغرض "استثارته" و"تحريضه".

لذا إن ما يُلغيه العلم هو الحياة عينها، ومعها كل ما يخصّها ويُحيل عليها بأي طريقة كانت. من منظور غالبية الفينومينولوجيين الكيفياتُ المحسوسة التي يتظاهر العلم بأنه يأخذها في حسبانه هي طبعاً كيفيات متعالية تنتمي إلى العالم وموضوعاته، وترتبط بها مثل خاصيات لها. فالسطح هو الملوَّن، والجدار هو المتداعي، والتقاطع المهجور والمعتِم هو الذي يُصبح موضع ارتياب. يكمن الوهم حينئذ في وضع هذه الخاصيّات موضع التعيينات العالمية (mondaines)، وفي إسنادها إلى البرانية كما لو كان بإمكانها أن تجد فيها مكانها الحقيقي وماهيتها، وأن تنمو فيها وتتغذى منها، وفي النهاية أن "تكون" فيها بما هي "برانية". أي كما لو كان

ثمّة "لون" أو "تداعٍ" أو "ارتياب" من دون أن يكون قدّ "حُسّ" بهذا اللون أو أن يكون قدْ "خُبِر" هذا التداعي، وكما لو كان بمقدور السطح والجدار والتقاطع أن يحسّوا أو يخبروا كائناً ما كان. إذاً، لا تكمن هذه التعيينات العالمية فيها، ولا تكمن في العالم، بل حيث يمكن لشيء أن يكون محسوساً أو مخبوراً: إلى ما يحسّ بذاته ويخبر ذاته فإذا به قادرٌ على الإحساس بكائن ما كان وخبره. يستند ادّعاء العلم قدرته على اختزال عالم الحياة إلى عالم من الموضوعات المثالية والتجريدات الفيزيائية الرياضية على وهم أسبق مفاده أن الخاصيّات المحسوسة لهذا العالم هي على وجه الدقة خاصيّاته، وتنتمي إليه تحديداً. ولمّا كان اللون في الطبيعة وليس في النفس، نستطيع التحصّل على كينونته الطبيعية عبر تحليل أدقّ من تحليل الإدراك الحسي، أي عبر تحليل فيزيائي.

وحده الفكر القادر على الإمساك بعالم الحياة في نوعيته قادرٌ أيضاً على النهي عن اختزال عالم الحياة إلى عالم العلم. في نوعيته، أي – على غرابة ذلك – في تعذّر اختزاله إلى العالم وإلى كل عالم ممكن، لمّا كان عالم الحياة عالماً محسوساً وكانت الكينونة المحسوسة تكمن في التحليل الأخير خارج العالم وداخل الحياة نفسها. ذلك أن الكيفية المحسوسة

ليست إلا موضعة ومثولاً ثانياً (re-présentation) لانطباع تكون الكينونة الانطباعية فيه هي الانطباع الذاتي، أي الذاتية المطلقة بما هي الحياة.

يتبيّن لنا في هذا الموضع عدم كفاية النهج الكلاسيكي للفينومينولوجيا. فهي تأخذ مساراً معاكساً لمسار العلم الغاليلي، وتُنجز المسألة بالعودة من عالم العلم إلى عالم الحياة، ثمّ من هذا الأخير إلى الوعي بهذا العالم. لكن وعي العالم بما هو "وعي بـ"، أي بما هو قصدية، وأكثر من ذلك بما هو تخارج الكينونة حيث تنتشر القصدية، لا يُتيح جمع الإحساس إلى ذاته، وإذ ذلك مجيؤه إلى الكينونة. بدلاً من ذلك يكون الإحساس، في تفتّح التخارج، ملقىً خارج ذاته وموضوعاً ومشتتاً مثل "إحساس تمثيلي". هذا الصنف من الإحساس هو الطبقة الظاهرة من عالم الحياة، وليس أبداً سوى التمثيل اللافعلي للإحساس الفعلي الذي يجد فعليّته في إحساسه الذاتي، أي في الحياة وليس في وعي العالم.

هذا ما سبق وبيّنته في التحليل الموجز الذي قدّمته عن الأثر الفني. مِن الفينومينولوجيين مَن يختزل الأثر الفني في ضوء الإشارات الهوسرلية المبتكِرة إلى تخيّل محض (إذ ذلك يميّزه عن حامله الذي ينتمي وحده إلى عالم الإدراك)، فيخلص من

ذلك إلى أن العالم الفعلي نفسه ليس بجميل - أو قبيح - ولا يمكن أن يكون كذلك. إن كانت الحالة كذلك، فإن خراب الأرض على يد التقنية - المسألة التي سنتطرق إليها في هذا الفصل - سيكون عديم الخطورة، أو لن يكون ثمة خراب. إذ كيف لنا أن نشوّه أو نُفسِد ما يفلت بطبيعته من كل مقولة إستيتيقية؟

ثمة خلاصة أخرى للقول بالمكانة التخيلية للأثر الفني، وهي تضاهي الأولى من حيث إثارتها للجدال. فإن كان الأثر الفني خيالاً محضاً ويُستنفد في هذا الخيال، شأنه في ذلك شأن أي صورة، فإن بحثنا عن الأساس الواجب إسناده إلى قوامه الداخلي - قراءته والتحديد الرصين لعناصره بما هي عناصر المؤلَّف الإستيتيقي - سيكون بحثاً دون طائل. وقد بيّنا سابقاً أن هذه العناصر هي سلفاً عناصر إستيتيقية. والواقع أن ما يُميّز الصورة العادية، التي ترتكز في كل لحظة إلى الفعل المصوِّر للوعي الذي وضعها، ليس سوى عتبة هذه الفاعلية، فلا تستثير أمامها أي انفعالية (passivité) لنظرة، وتنهار منذ انقطاع فعل الوعي الذي ينتجها. في هذا الصدد، يقول سارتر Sartre: "لا أستطيع إحصاء عدد أعمدة البانتيون الذي أكوّن صورة عنه".

غير أن إحدى أكثر السمات اللافتة في الأثر الفني هي

وضوح ودقة التفصيلات (على لوحة فرا أنجيليكو Fra Angelico في سان مارك، بعنوان *La déposition* [ترسّب المسيح]، أستطيع أن أحصي الشخصيات في الخلفية، وعدد أبراج السياج، والمنازل والصروح التي نلاحظها خلف السياج...)، ومواضعها الدقيقة، والبداهة والقوة الملزمتين للعلاقات الداخلية للمؤلَّف، وهي العلاقات التي تجعل من هذه اللوحة ما هي عليه.

والأهم من ذلك طريقة انعطائه لنا. فالأثر الفني لا ينعطي لنا في عوزه الأنطولوجي، أي كاختتام هش لفاعلية لكان سرعان ما سيهوي من دونها إلى العدم، بل كفرْض جامح لما يحوز في قوامه الخاص قوة تضعنا إزاءه في وضعية المتفرّج، أي كائن كلّه انفعالية إزاء ما يُعطى له لتأمّله. وعلّة ذلك، كما أشارت إليه تحليلاتنا، أن موضع الأثر الفني ليس المضمون الفكري (noème) التخيلي المتشكّل بمنأى عن الحامل، وإنما الذاتية نفسها التي هي المكان الذي يتشكّل فيه أصلاً كل إحساس وكل صورة، ثمّ يتناميان ويتعاضدان فيه ليرزحا تحت ثقل كينونتهما الخاصة. إذاً، يتطابق كل عنصر موضوعي من المؤلَّف، الذي يُحيّد فيه كلّ من الحامل والصورة أحدهما الآخر في البعد النوعي للمؤلَّف، مع مزاج شعوري خاص يحمل فيه كل ما هو مرئي ومتخيَّل ومحسوس خاصية الشعور

الذاتي. وهنا نقع على الانفعال (émotion) الذي تستثيره اللوحة والتمثال وكلّ صرح. هذا الانفعال هو ما أراد المُبدِع التعبير عنه، وهو ما شعر به المتفرّج الذي يتطابق إذ ذلك في قرارة نفسه مع ماهية الفن.

لكن، إذا كان الأثر الفني شعوراً ذاتياً بتخارج الكينونة، فبمَ يختلف عن العالم المحسوس؟ يختلف عنه بما هو عالم مرتَّب تُوضع عناصره وتؤلَّف لِتُنتج إحساسات أشد وقعاً على النفس وأكثر تحديداً. وهي الإحساسات نفسها التي أراد الفنّان التعبير عنها، كما رأينا للتو. أو بالأحرى، بتعبير آخر، الطبيعة أثر متمدِّد ليس مفعوله - أي الإدراك الحسي - بجميل إلا بدرجة ضعيفة وعلى نحو عرضي ومع ذلك ماهوي، لمّا كانت طبيعة محسوسة وبصفتها كذلك إستيتيقية وتمتثل لقوانين الحساسية التي هي قوانين تكوين كلّ عالم محسوس.

لا يعني تجريد عالم الحياة المحسوس تعطيل الكيفيات المحسوسة لهذا العالم فحسب، بل هو في الوقت نفسه تعطيل الحياة نفسها. هنا تتبيّن لنا عزلة العلم في حدّها الأقصى، وهي عزلة بلغت من الشدة درجةً لا يمكن للخيال أن يُجاريها. لكن العلم لا يوجد بمفرده، كما سنبرهن لاحقاً. لكنه متى استبعد الحياة من حقل تقصّياته (يقوم بذلك بحكم

الضرورة بما هو علم)، فإنه يتصرّف كما لو كان وحيداً، وهو الذي سيُملي من الآن فصاعداً قانونه على العالَم، عالم الحياة المحسوس الذي يبقى ويدوم رغم أنه جرّده من كل ما هو محسوس وحيّ فيه. تُميّز حالة كهذه - تبتّ فيها هيئة (instance) نظرية في أمر عالم الحياة والحياة نفسها من دون أخذهما في الحسبان بأي حال - الطور الحالي من تاريخ العالم، جاعلة منه الحداثة التي يمكننا القول إننا نرزح تحت وطأتها لأن الحياة فيها كفّت لأول مرة إطلاقاً عن إملاء قوانينها الخاصة بها على نفسها.

يتحوّل العلم الذي يحسب نفسه وحيداً في العالم ويتصرف بصفته كذلك إلى التقنية، أي مجموعة من العمليات والتحويلات التي تستمدّ إمكانها من العلم ومن معرفته النظرية، بعد إقصاء كل شكل معرفي آخر وكل إحالة على عالم الحياة والحياة نفسها. على أن ماهية التقنية في علاقتها المزدوجة - الإيجابية إزاء العلم والسلبية إزاء الحياة - صعبة على الإمساك. لذا، يبدو من الضروري أن نقدّم عنها تبييناً نسقياً.

كثرت التأويلات التي تناولت التقنية، وهو أمر مشروع للغاية في عصر بات كلّ منّا يُدرك فيه الطفرات العميقة التي تُصيب العالم متلمّساً على نحو مبهم التهديد الكبير الذي يُحيق بحياته

الخاصة. تنقسم هذه التأويلات إلى مجموعتين. ترى الأولى في التقنية الحديثة تأكيداً تدريجياً لإحكام الإنسان قبضته على عالم الأشياء. فالتقنية لا تُشير إلى شيء غير مجموعة من الوسائل المتزايدة العدد والتطوّر والاستطاعة. ومن يقول وسائل يقول غايات. ترتبط هذه الوسائل بالمصالح العليا للبشرية، التي ستجد في استخدام جميع الإمكانات الجديدة التي يوفّرها العالم الفرصةَ السانحة لتحقّقها. هل يمكن لـ"التقدّم" أن يُشير إلى شيء آخر غير هذا التحقيق التدريجي الذي يُجيزه العلم للغايات العليا للبشرية، وهي الغايات المطابقة لها والمكوّنة لماهيتها؟

للأسف، لا يعرف العلم كما التقنية الحاصلة منه شيئاً إطلاقاً عن هذه "المصالح العليا للبشرية"، أي عن ماهية الحياة. لذا عندما نتكلّم في التقنية عن وسائل، علينا أن نعترف بأن المقصود وسائل ذات طبيعة خاصة جداً، أي وسائل ما عادت في خدمة أي غاية ذات طبيعة تختلف عن طبيعتها، بل وسائل تُشكّل هي نفسها "الغاية". هكذا نجد أنفسنا أمام مجموعة هائلة من المعدّات الأداتية والمهارات والعمليات والإجراءات المتزايدة النجاعة والتكلّف، التي لا يعرف تطورها محرِّضاً أو قانوناً يضبطها غير ذاته، فيحدث إذ ذلك بوصفه تطوّراً ذاتياً. إن ماهية التقنية الحديثة هي

تطور ذاتي لشبكة من العمليات التي لئن كانت مؤسَّسة على المعرفة النظرية للعلم، فإنها متروكة لنفسها وتعمل من تلقاء نفسها ومن أجل نفسها، وتؤثّر إذ ذلك في المعرفة. والحاصل، بدلاً من أن تدع نفسها تتحدَّد بهذه المعرفة، فإنها تستثيرها وتُحرّضها كعلّة حقيقية لها.

أيّ من هذين التصورين عن التقنية هو التصور الصحيح، وكيف نختار بينهما؟ ألا يمكن أن يصحّا هما الاثنين، كلّ على طريقته، إن أحلناهما على تاريخ أساسي للتقنية ولحظات فاصلة في هذا التاريخ - لحظات يقابلها كلّ واحد من هذين التأويلين بوصفه تمثيلاً موفّقاً لها إلى هذا الحد أو ذاك، أي بوصفه أيديولوجيا عصر من العصور؟ لكن هذا التاريخ لن يكون على وجه التحديد أساسياً ما لم يعد إلى أصل التخني (*tekhné*)، أي إلى ماهيتها الحقّة وإلى الإمكان الأساسي للتقنية مثلما إلى الأطوار المختلفة التي تعاقبت على تطوّرها. إن تعاقب هذه الأطوار لم يحدث مصادفةً أو عَرَضاً، مثل تقلّبات أو تبدلات ما ندعوه إجمالاً التاريخ، وإنما هي بخلاف ذلك أطوار ضرورية على نحو معين ومتجذّرة في هذه الماهية الأصلية للتخني، التي جعلتها ممكنة وأرادتها كذلك.

هنا نجد أنفسنا أمام حالة خارقة. ذلك أن الماهية الأصلية

للتخني التي علينا النظر فيها لفهم مختلف أشكال التقنية وماهية التقنية الحديثة على الخصوص التي تستبعد الحياة هي الحياة نفسها. فـ"التقنية" في واقع الأمر تُشير عموماً إلى "مهارة" (savoir–faire). على أن الماهية الأصلية للتقنية ليست مهارة بين أخرى، بل المهارة بصفتها كذلك، أي معرفة يتشكّل قوامها في العمل، وعمل يحمل في ذاته معرفته الخاصة ويُشكّلها. إن العمل يُشكّل مثل هذه المعرفة ويتطابق معها بما هو يحس بنفسه ويخبر نفسه في كلّ نقطة من كينونته، بما هو عمل ذاتي جذرياً، ويستمدّ ماهيته من الذاتية التي تجعله ممكناً. كلّ مهارة كائنة ما كانت أشكالها تحمل في نفسها هذه المعرفة الأصلية التي تجد ماهيتها في العمل و– في التحليل الأخير – في ذاتية هذا العمل. المهارة الأصلية هي البراكسيس، وإذ ذلك هي الحياة نفسها، ذلك أن البراكسيس إنما يعرف نفسه في الحياة، وفيها هي يكون البراكسيس المهارة الأصلية التي تُشكّل الماهية الأصلية للتقنية. كيف نفهم في هذه الحالة انبثاق سيرورة من الحياة تُفضي إلى طرد الأخيرة منها، سيرورة على شكل شبكة من المعدّات والإجراءات الموضوعية تعمد إلى تدمير العالم الذي ينتمي إليها بوصفه عالم الحياة؟

ليست الماهية الأصلية للتخني ماهية مثالية عائمة أينما اتفق

أمامنا في فضاء بيّن. هي ليست كذلك إلا في نظر النظرية. أمّا بما هي براكسيس تشعر بنفسها ذاتياً، فإنها تتعيّن وتتفردن في هذا الشعور الذاتي وبه. ذلك أن كل ما يحس بنفسه ويخبر نفسه لا يفعل ذلك بهذه الطريقة أو تلك فحسب، بل أيضاً بما هو هذا أو ذاك، وإذ ذلك على شكل تجربة فريدة. هذه التجربة هي أيضاً تجربة فردية لمّا كانت ماهية الشعور الذاتي هي الإنّيّة. إن هذا البراكسيس المتعيّن والفريد والفردي هو جسدنا.

يصطدم الجسد بمقاومة أولى في المران المحايث لقوّته التي تشعر نفسها ولا تتوقّف عن الشعور الذاتي بنفسها. هذه المقاومة هي مقاومة النظم الفينومينولوجية الداخلية التي ترضخ لجهده وتشكّل "جسدنا العضوي"، أي "أعضاءنا". ليست هذه الأعضاء تلك التي يمكن أن تظهر لمعرفة موضوعية كائنة ما كانت، بل تلك على وجه الدقة التي نعيشها داخل جسدنا الذاتي كحدود لجهدنا، وبوصفها هذه "التشكيلات" الأولية التي يتشكل قوام كينونتها من كينونة-معطاة-لـ-الجهد وتُستنفد فيه. في المرتبة الثانية، وداخل نطاق المقاومة النسبية هذه التي يُبديها الجسد العضوي، يصطدم الضغط الذي يُمارس على هذه المقاومة ويُرضخها بالتدريج، أي إعمال قوى الجسد الذاتية، بعائق

لا يقبل رضوخاً. هذا الخط المقاوم المطلق، والحد الذي يحول دون انتشار وتمدّد الجسد العضوي ويحسّ به الأخير في استمراريته، هو الأرض، الأرض كما نعيشها ولا نزال نعيشها، أي كما نخبرها داخل الحركة الجسدية الذاتية التي تسعى بما أوتيت من جهد إلى دحرها وقهرها، لكنها تهلك دون ذلك.

مجمل المنظومة المتشكّلة من جسدي في حركته وجهده، ومن جسدي المحايث الذاتي مطلقاً والحي مطلقاً، ومن جسدي العضوي الذي ينثني ويتلوّى على وقع ما يبذله من جهد، وأخيراً من الأرض التي تأبى التطويع وتعصى على الجهد وتنعطي له كشيء لا يُقهر ولا يعرف رضوخاً، هذه هي ماهية التخني. إن مرارة الصعوبة التي يذوقها الجسد الذاتي المحايث مطلقاً - الذي أمثل فيه بوصفي الأنا القادر الأساسي، في سعيه إلى إرضاخ الأرض ودحرها عبر إعمال القوى الخاصة، دفعت إلى ابتكار الأدوات. إذاً، هذه الأدوات اقتلِعت من الأرض كعناصر تنتمي إليها بغية تأليبها عليها واستخدامها لحفرها ونقلها وتغييرها بطرق شتى، وخلع شكل جديد عليها. أي "الأداة" ليست أصلاً شيئاً آخر سوى استطالة للجسد الذاتي العضوي نفسه، أي ما يرضخ للجهد وينعطي بصفته هذه على هذا المنوال فحسب. إنه ما يحدث

عند ابتداء حركة: يؤخذ ويحرَّك ويُستعمَل بها، وإذ ذلك لا يستمدّ جوهره إلا من كونه حدّها المتحرّك وقيدها العملي غير الثابت والإشكالي، الذي يُترك شأن تحديده وتثبيته لقوّة هذه الحركة. لهذا، تُقتطَع الأداة من الطبيعة لِتُنذَر إلى مبادرة الجسد وتوضع في متاحه.

غير أن هذه "الاقتطاع" في الظاهر ليس إلا، ومن شأنه أن يلفت إلى ملمح خاص من الطبيعة بأسرها. فمن ماهية الأخيرة أن تكون في متاح جسد أصلي، أي الملازم المتأرجح لحركة أو قيدها الثابت، ثبوت يتحدّد في هذه الحركة وبها فقط. ما من أرض يمكن تصوّرها إلا على منوال هذه الأرض التي نحطّ عليها أو نضع قدمنا، مثل الأرضية التي نرتكز عليها. ما من "هواء" يمكن تصوّره غير هذا الذي نتنفّسه أو الذي قد يحرقنا. ما من سطح أو حجم أو صلب غير الذي يمكننا لمسه، وما من ضوء غير الذي يضيء في ذاتية عيننا. فالجسد والأرض مرتبط أحدهما بالآخر عبر تملّك مشترك (copropriation). هذا التملّك المشترك هو من الأصليّة إلى الحدّ الذي لا يمكن لشيء أن يحدث إطلاقاً في خارج محض، كموضوع-ماثل-أماماً وبالنسبة إلى النظر (*theoria*)، من دوننا. لا يمكن لشيء أن يحدث إلا بوصفه تاريخانية لهذا التملّك المشترك الأصلي وشاكلته

المحدودة. سوف ندعو هذا التملّك المشترك "التملّك الجسدي المشترك" (corpspropriation) الأصلي. هذا التملّك الجسدي المشترك أصليّ إلى حدّ يجعلنا ملّاك العالم. لسنا ملّاكه في وقت لاحق، أي بقرار اتخذناه أو بتبني مجتمع من المجتمعات سلوكاً محدداً إزاء الكون، بل ملّاكه قبلياً وبسبب الشرط الجسدي للكينونة بما هي مملوكة جسدياً (corpsproprié). إننا من يحوّل العالم، وتاريخ البشرية ليس إلا تاريخ هذا التحويل، إلى الحد الذي يمتنع معه تأمّل منظر طبيعي من دون أن نرى فيه أثراً لبراكسيس ما. لكن تحويل العالم ليس سوى إعمال وتفعيل للتملّك الجسدي الذي يجعل منّا قاطني الأرض بصفة ملّاك. نفهم الآن أفضلَ لماذا العالم هو دائماً وأولاً عالم الحياة، فهو قبل حتى أن يكون عالماً محسوساً هو الملازم للحركة ومملوكٌ جسدياً.

جميع الصعوبات المتعلّقة بذكاء البراكسيس إنما تتأتى من الفكر، فبدلاً من أن نعيش التطوّر الداخلي للجسد العضوي داخل التوتر الذاتي للجسد الأصلي ارتأينا تمثيله. تعيّن حينئذ أن نفهم كيف لتحديد ذاتي أن يُعدّل كائناً طبيعياً، ولـ"النفس" أن تؤثّر في "الجسد". وهي أسئلة لن تلقى لها حلاً إن صارت "النفس" أو الجسد الذاتي - في انتقالها من بعد الكينونة الذي

ينتج فيه الفعل بوصفه مجرّد إعمال لها إلى بعد آخر أو إلى نطاق "الموضوعية" حيث لا فعل يُنتّج ولا إنتاج لفعل إطلاقاً - فكراً، أي على وجه الدقة تمثيلاً، أي شاكلة لنهج يُولي عنها البراكسيس في مبدئهه بما هو ذاتي وحيّ.

إن تمثيل البراكسيس هو وراء الأيديولوجيا التي تؤول التقنية كتحويل أداتي للطبيعة على يد الإنسان لغايات موضوعة من طرفه. باليد الأولى، تُمثّل هكذا أيديولوجيا التملّك المشترك الأصلي للجسد والأرض في صميم الحياة. وباليد الأخرى، وبما هي تمثيل، تُدخل تغيرات جسيمة على الحياة بالطرائق الآتية: ١) فهي إذ تجتزئ الفعل من وسطه الأنطولوجي الخاص تجعل منه مبهماً في ذاته ٢) وإذ تحطّم الوحدة الداخلية للانتشار المحايث للجسد العضوي، ترمي إلى برانية التمثيل بأفكار "العلّة" و"النتيجة" و"الوسائل" و"الغاية" بوصفها عناصر منفصلة، فتصبح "العلاقات" بينها مبهمة، وتُستخدم مقولات الفكر العقلاني بدلاً من مقولات الجسد. إن تبيّن اليوم أن هذا التصوّر عن التقنية غير ملائم البتة، فلا يعود ذلك فحسب إلى الإزاحة التي يُجريها على البراكسيس ناقلاً إياه من موضع إنجازه الفعلي إلى موضع تمثيله المزوّر في فاهمة تضع هي العلل والغايات، وإنما لأن انقلاباً حدث في هذا الموقع بالتحديد الذي لإنجازه

الفعلي وفي ذاتية الحياة. انقلاب من شأنه أن يُهدّد الكينونة في أسسها.

طوال الوقت الذي كانت فيه التخني في تواشج وتداخل مع البراكسيس الفردي الآني لم تكن غير تعبير عن الحياة وإعمال لقوى الجسد الذاتي وإذ ذلك شكل من الأشكال الأولى للثقافة. كانت المتطلبات الداخلية للحياة هي التي تستثيرها (متطلبات يمكننا لاحقاً أن نتمثّلها كـ"علل" و"غايات")، وكانت البنى الفينومينولوجية للجسد الأصلي هي التي تعيّن شاكلات مرانها أو بالأحرى كانت هي هذه الشاكلات. إذا كان على هذا الفاعلية البدائية أن تنسجم مع الطبيعة، فإن هذا الانسجام يتأتى فعلياً من هذه الفاعلية نفسها، لمّا كانت الطبيعة الحقّة هي الطبيعة المملوكة جسدياً وكان الفعل أو العمل الأولي ليس سوى تفعيلٌ لهذا التملّك الجسدي المشترك. يأخذ هذا التعيين للبراكسيس على يد الحياة صيغة أكثر بداهة في الأشكال العليا للثقافة، مثل الفن والإيتيقا والدين التي هي أيضاً أنماط للتخني ما دام الهابيتوس (habitus) الأخلاقي أو الديني، كما الخلق الإستيتيقي، تعبيرات مباشرة وآنية عن الذاتية الحيّة، وتجد فيها مبدأها وأشكال ضبطها فضلاً عن الموضع الذي تجيء منه إلى الكينونة، أي الشاكلات الملموسة لتحقّقها.

يحدث الانقلاب الأنطولوجي متى توقّف الفعل عن الامتثال لإلزامات الحياة، ومتى توقف عن أن يكون ما كانه في البداية، أي تفعيلاً للمكمونات الفينومينولوجية للذاتية المطلقة. أكثر من ذلك، يبدو أن الفعل هجر الموضع الذي كان موضعه دائماً وبات يحدث في العالم، في المصانع والسدود ومحطات الطاقة، وأينما اشتغلت بلا كلل ومن جميع الجهات المكابس والعنفات والتروس والآلات من كل نوع. باختصار، العدّة الأداتية الهائلة للصناعة الكبيرة التي تميل إلى الاقتصار على التدفقات الكهرومغناطيسية للحواسيب من الجيل الخامس وآلات فائقة أخرى من "التكنو-علم". في الأخيرة، يتوضح في واقع الأمر الحدث الفصل للحداثة بما هي انتقال من مملكة الإنساني إلى مملكة اللاإنساني، فقد صار الفعل موضوعياً. صار سطح الأرض يُشبه تربته التحتية الفيزيائية الرياضية، ويُشبه دوران الذرّات واصطدام الجسيمات وكل هذا الاهتياج الأزلي والمسعور الذي لا أصل له ولا علّة ولا هدف للنمو الحيوي.

نقول "يبدو أن"، لأن ليس ثمة فعل ممكن إلا في الذاتية وبها، الذاتية بصفتها براكسيس. وإذ يستولي الجسد على قواه ويتوفّر عليها بغية "استخدامها" متى شاء، فذلك لأنه مشروط بالمحايثة الجذرية لجسديته الأصلية. ما إن يزول هذا الاشتراط

الذي هو سمة كل قوة وكل فعل، وما إن تتوقف الذاتية عن الإمداد بماهيتها بما هي الشعور الذاتي، حتى يتوقف "الفعل" عن الوقوع، ولا يبقى إلا مجرّد تنقّلات مادية من صنف تساقط المياه في الشلالات، أو مختلف آليات الصناعة، أو ظواهر التفشّي، أو "مسارات" الفيزياء المجهرية. يتألف محتوى التقنية الحديثة من هذا الصنف من العمليات الموضوعية التي تشتغل من تلقاء نفسها كما في السيبرنيطيقا أو الركيزة الفيزيائية المجهرية للكون، وباختصار من مجموعة من المعدّات التي ما عادت حية ولا هي الحياة. هذه المعدات هي ما تستعمله التقنية الحديثة باستمرار، أو بالأحرى ما يُشكّلها في كينونتها، والنسيج الذي صُنعت منه و"جوهرها".

غير أن هذه العمليات لا تبدو "عمياء" ما دامت تُفضي إلى نتائج متّسقة وتامة. هذه النتائج، في حالة التقنية، هي نتائج متحصّلة من معرفة. أي معرفة؟ هنا يتموضع الانقلاب الأنطولوجي الذي دشّن العصر الحديث أو - إذا ما أشرنا إليه أيضاً من الخارج - "الثورة" الأساسية التي وقعت في "تاريخ البشر". دعكم من الثورات السياسية التي ليست سوى نتائج أو أعراض، ولنقترب من المسألة الأساسية مع ماركس الذي جعلنا قادرين على تبيّن العكس الذي حدث في الغائية الحيوية مع نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، عندما

تبدّلت وجهة إنتاج السلع الاستهلاكية الذي يميّز كل مجتمع من "القيم الاستعمالية" إلى الحصول على القيمة التداولية ومراكمتها، أي المال. عندما صار الإنتاج اقتصادياً، وعندما أصبحت المسألة مسألة إنتاج المال – إنتاج فعلية اقتصادية بدلاً من إنتاج السلع المفيدة للحياة وتتعيّن بها – تبدّل وجه العالم.

من جهة، كان لا بد لعالم الحياة هذا – الطبيعة الأصلية المُحدَّدة بالتملّك الجسدي المشترك والمتفعِّلة بتفعيل المكمونات الذاتية للجسدية الحيّة –، هذا العالم الذي هو عالم البراكسيس لا الحدس، أي العالم بوصفه حاصلاً من البراكسيس والعالم بوصفها مراناً، كان لا بد له بوصفه فعلاً لا موضوعاً، والفعل فيه هو الجسد، كان لا بد له أن يجد نفسه مشوّشاً تشويشاً جسيماً من انبجاس غائية لا يوجد في ذاته ما يربطه بها. هذه الغائية هي إنتاج تجريد، أي إنتاج المال. ثمّة تشويش مماثل نتج من ظهور وتطوّر ذاتي لبعد أنطولوجي جديد، وهي الفعلية الاقتصادية التي لا تنتمي أصلاً إلى الطبيعة الجسدية أو الجسد نفسه. من جهة أخرى، ما إن يختص الإنتاج بالمال وليس بالقيم الاستعمالية، فإنه يتحوّر تحوّراً كليّاً. يتحوّر إذ لا تسيره أو تُحدّده أو تقيّده مكمونات الذاتية و"حاجاتها"، فلا يجد فيها غاياته، ما يعني أنه ما عاد

في ذاته إنجازاً لهذه المكمونات، فإذا به يتوقّف عن أن يكون متمايزاً كيفياً ليُصبح "لا متناهياً" كميّاً، مثل المال المقصود بهذا الإنتاج.

إن هذه "الثورة الاقتصادية" - هي ليست ثورة داخل عالم اقتصادي معطى سلفاً وإنما انبجاس لهذا العالم وتنصيبه في الكينونة - ليست الثورة الوحيدة والنهائية التي قوّضت التملّك الجسدي المشترك الذي يُحدّد الشرط الأصلي لوجود البشر على الأرض وإذ ذلك لتاريخهم. بل إنها هيأت لهذا التقويض فحسب، وقامت مقام علّته، وليست ماهيته الحقّة. فالتسارع المحموم للإنتاج بما هو إنتاج اقتصادي إنما يستدعي - لأسباب اقتصادية هي ضرورة المحافظة على معدل الربح وقبله معدل فضل القيمة - ابتكار ومضاعفة وسائل تصنيع جديدة وتحسين القديمة، ما يُفضي إلى تطور تقني خارق من شأنه أن يجعل الابتكارات العلمية مربحة ويُحرّض على ابتكارات أكثر وأكثر. ما عادت وسيلة الإنتاج هي "الأداة" التي هي استطالة للجسد الذاتي وتتحدّد به مسبقاً، والتي استعمالها ليس إلا إعمالاً لقوى هذا الجسد ولمرانه وإذ ذلك شكلٌ ثقافي أساسي. صارت هذه "الوسيلة" وتلك "الأداة" العدّة الموضوعية الميكانيكية التي تشتغل من تلقاء نفسها داخل الآلة، داخل الصناعة والسيبرنيطيقا وربما داخل الطبيعة

نفسها كما تظهر لأعين الحداثيين. ما الذي حدث في تغيّر كهذا؟

حدثَ أن المعرفة التي تجعل الفعل ممكناً وتنظّمه ما عادت هي معرفة الحياة وإنما معرفة العلم. هذه هي الثورة الجذرية التي أتت لتقوّض إنسانية الإنسان وتلوح في الأفق كأخطر تهديد أحاق بماهيتها منذ الأزل. عندما تكون المعرفة التي تنظّم الفعل هي معرفة الحياة، تتطابق الحياة مع الفعل ولا تكون شيئاً آخر غير شعوره الذاتي. وقد وصفنا هذا الصنف من المعرفة القائم في الفعل كماهية لكل مهارة. لهذا، تسكن هذه المعرفة كلّ شكل من الفاعلية، ولا سيما ذلك الشكل الذي نصفه بـ"الغريزي" والمتضمّن في العلاقة الأولية بين الإنسان والأرض، من إمكان الوقوف عليها ومشي وعمل والسلوك الإيروتيكي واستخدام الحواس والحركة عموماً، ومختلف قوى الذاتية من مخيلة وذاكرة... لا شيء آخر يُنجز في هذه الفاعليات غير الحياة، ولا شيء يتحقق وينمو غيرها، وغير ثقافتها.

عندما تكون المعرفة التي تُنظّم الفعل هي معرفة العلم، ينتج من ذلك: ١) تغيير كامل في طبيعة هذه المعرفة، فلا تعود هي الحياة بل الوعي بالموضوع، وأكثر من ذلك، ذاك الشكل من المعرفة الموضوعية الذي استبعدنا فيه الحواس

وفي الوقت نفسه وجود الكيفيات المحسوسة في العالم الذي هو موضوع معرفتها ٢) ما عادت هذه المعرفة عينها هي الفعل وتتوقف عن التطابق معه ٣) ما عادت هذه المعرفة معرفة بالفعل، أي دراية موضوعية به، لأن الفعل ليس في ذاته موضوعياً بشيء ولا يمكن أن يكون كذلك، فضلاً عن أن معرفة كهذه صارت على وجه التحديد معرفة بموضوعية، أي بسيرورة طبيعية وقد اختزلت إلى مؤشراتها المثالية المجرّدة والتحديدات الفيزيائية الرياضية لعالم العلم الغاليلي. على هذا النحو، بات الفعل والمعرفة – المتطابقة مع معرفة العلم – يقعان خارج بعضيهما، فيصبح الأول ضرباً من الفضول الأمبريقي، "الفعل" الذي يحرك به العالِم مقل عينيه أو يقلب صفحات كتابه، أو "الفعل" الذي ينفصل عن النظرة ويفلت من قبضتها فلا يؤخذ بالاعتبار، وإذ ذلك لا يغدو شيئاً. أمّا المعرفة، فتصبح، بخلاف ذلك، كل شيء. إنها معرفة العلم في تطوّره النظري اللامحدود. ورافد هذه المعرفة هو كلّ السيرورات الموضوعية التي لا تتمايز بشيء عن العدّة الأداتية للصناعة والسيبرنيطيقا والطبيعة نفسها. خلاصة القول: إن معرفة العلم – علم الطبيعة على وجه الدقة – هي الآن ما يُحدّد معرفة التخني بدلاً من معرفة الحياة.

لكن إذا كانت التخني شرط الإمكان الأساسي لكل فعل

قابل للتصوّر، وإذا كان الفعل يكمن في البراكسيس وتكمن ماهية البراكسيس في الحياة والتملّك الجسدي المشترك الأصلي (corpspropriation) للطبيعة، فكيف للتقنية الحديثة، أي المعلومة وتحويل الحياة على يد العلم، أن تكون قابلة للتصوّر بعد؟ كيف لمعرفة العلم بما هي مجرّد نظرة نظرية أن تكون قادرة على "الفعل" والتأثير في المعدّات الأداتية للطبيعة وقد صارت المعدات الأداتية للصناعة وللآلات عموماً؟ تتبيّن في هذا السؤال المشكلة غير القابلة للحل للعلاقة بين "النفس" مختزلاً إلى هذه النظرة النظرية، و"الجسد" مفهوماً ككائن طبيعي وكموضوع.[1]

سنكتفي هنا بالقول إن ما يبدو على العلم من قدرة على إضفاء هذا القدر الضئيل جداً من التعديل على الطبيعة إنما يعود إلى أن الفعل المحقّق فعلياً (effective) لا يقتصر بأي حال على مجرّد

---

١ من اللافت جداً أن الديكارتية لم تصادف هذه المشكلة وتتعثر بها إلا عندما قاربتها بطريقة نظرية، أي "علمية" وموضوعية، ولا سيما في *Les Passions de l'âme* [انفعالات النفس]. بمقدار ما كان ديكارت يقتصر على الاختزال الفينومينولوجي الذي تتموضع داخله تحليلاتنا في الكتاب الحالي، لم يكن فعل الجسد يُمثّل أي صعوبة، وكان إمكانه محلولاً بصورة تلقائية. لهذا، نستطيع القول إنه كان لدى ديكارت إحساس مثير للإعجاب بتصوّر الجسد الذاتي، الأمر الذي نراه في *Réponses aux cinquièmes objections* [أجوبة عن الإعتراضات الخامسة]، عندما عني بمسألة *ambulandi cogitatio* [التفكير في المشي]، أي بالتجربة الذاتية الأصلية للمشي بوصفها مطابقة هذا الأخير. انظر:

Œuvres, op. cit., VII, p. 352.

العلاقة النظرية بين ذات عارفة وموضوع معروف، بل دائماً ما يمرّ مروراً غير ملحوظ بالتملّك الجسدي المشترك. وحده مَن يملك يدين وعينين بمعنى امتلاك قدرة محايثة جذرياً على الإمساك والرؤية، وحده الكائن المتشكّل أصلاً في ذاته كجسد ذاتي وحي - والعالِم أيضاً، لكن ليس بوصفه عالِماً بل بما هو كائن كهذا - قادر على تقليب صفحات كتابه وقراءتها، بالإضافة إلى قدرته بالمثل على إنجاز إجراء علمي كائناً ما كان، وعلى استعمال الأجهزة والضغط على زر وتتبع نتائج تبدّل على خط بياني، وأخيراً على التحصّل على نتيجة تجربة من أكثر التجارب تطوراً وتعقيداً، وهي نتيجة تمثُل حتماً هي الأخرى كمعطى محسوس وعصي على الولوج إلا بهذا الشكل. بالمثل، يُحيل التجريب - بالمعنى الدقيق للكلمة - والتشغيل والمعالجة دائماً على فعل من الجسد الأصلي ويفترضه.

إن هذا الوضع لا يصح على الممارسة العلمية فحسب، بل يُحدّد شرط العامِل في العالم الحديث. إن ما يتفرّد به الأخير هو أن حصّة العمل الحي، أي حصة البراكسيس الحي، تنقص تدريجياً داخل المسرى الفعلي للإنتاج، في حين أن حصّة العدّة الأداتية الموضوعية لا تتوقف عن التزايد على شكل آلات الصناعة الضخمة التقليدية أولاً،

والسيبرنيطيقا والروبوتية لاحقاً. وما قانون اتجاه معدّل الربح إلى الانخفاض في العصر الرأسمالي إلا تعبير على الصعيد الاقتصادي عن ظاهرة فاصلة أصابت الإنتاج الحديث، أي غزو التقنية له وطرد الحياة منه.

حتى إن اتجه الإنتاج إلى التطابق مع المعدات التقنية وإذ ذلك مع التقنية نفسها، لا تعني المحافظة فيه على حصّة متناقصة من العمل الحي شيئاً آخر غير أن تحويل العالم - كما في حالة العلم المحض - يفترض أولاً وصولاً إلى السيرورات الموضوعية التي ليست شيئاً آخر غير سيرورات الطبيعة والتقنية، والإمكان الأساسي في التأثير فيها. على أن الوصول والقدرة على الفعل ليسا إلا أمراً واحداً، ويتشكّل قوامهما من التملّك الجسدي المشترك. وأن يتضاءل حجم العمل الحي حتى يغدو شبه معدوم يعني ذلك أن كل ما كان يفعله الإنسان بات الروبوت هو الذي يقوم به. غير أن الروبوت لا "يفعل" شيئاً، فهو ليس إلا تشغيلاً وتنفيذاً لآلية. الفعل الفعلي الوحيد الذي يستمر - الفعل الموجود في الإحساس بأننا نفعل والمتمادّ مع هذا الإحساس - هو الضغط على زر التحكّم. منذ بداية الحقبة الصناعية ونتيجة للاستبدال التدريجي للطاقات الطبيعية بـ"قوة العمل"، كان ممكناً تلمّس اختزال فاعلية العمّال إلى مجرّد عمل مراقبة، الأمر الذي يعني الضمور شبه

الكامل للمكمونات الذاتية لدى الفرد الحي وإذ ذلك عُسرٌ واستياء متنام.

إن هذا التغيير الذي يُشوّه البراكسيس الذاتي الفردي لا يستتبع اختزاله إلى أفعال منمَّطة ورتيبة فحسب. فبالتوازي مع هذا التضييق والإفقار الذي يُشير مسبقاً إلى انهيار الثقافة، تحدث ظاهرة أخرى تمضي بسيرورة الانبتات الثقافي إلى أقصاها، وهي انقلاب فاعلية هذه الأفعال التافهة إلى انفعالية كاملة. ذلك أن العدة الموضوعية في مختلف ترتيباتها وتنسيقاتها هي التي تُملي في واقع الأمر على العامل طبيعة وشاكلات الشيء القليل الذي تبقى له فعله. صحيح أننا لا نستطيع أن نتغاضى كليّاً عن قدرات الفرد في العمل، ولا سيما القدرات الجسدية، لمّا كان التملّك الجسدي المشترك هو الأساس الخفي لكن الحتمي لتغيير العالم. لكن ما يحدث هو أن بعد استبدال العدة الموضوعية للآلة بقوّة الجسد، ما عادت الأخيرة تؤخذ بالحسبان إلا بمقدار ما تسمح العدة بتدخّل الفرد، المتواضع جداً. يُعطي هذا التدخّل فكرة عن حجم الحصّة التافهة الممنوحة للحياة ولمعرفتها، أي الثقافة. إن أعقد الحواسيب تطوّراً يُحلّ أمره بلوحة مفاتيح أكثر بساطة من لوحة مفاتيح الآلة الكاتبة. سيكون عصر المعلوماتية عصر البلهاء. لكن ماذا تكون هذه العدّة

الموضوعية التي حلّت محل الحياة؟

إن العلم هو الذي يُوفّر هذه العدّة الأداتية لـ"الفعل" وإذ ذلك الفعل نفسه الذي يقتصر على الحركات والتنقّلات الموضوعيات التي تُجيزها هذه العدّة وتُنجزها. وأساس توفّر هذه العدّة هو عالم الطبيعة في كلّ مستويات تطوّره ودرجات تعقيده، أي مجمل النظريات الفيزيائية في نهاية المطاف. كلّ ما هو مبني قد بناه العلم بمقتضاه ومن أجله هو، لمّا كانت قوانين اشتغال العدّة و"فعلها" هي القوانين المستَخلصة من النظريات. وما عاد الحد الأدنى الذي تتدخل الحياة به - مثل تحريك ذراع التحكّم - ضرورياً ويتّجه إلى ألا يكون كذلك، لمّا كانت العدة منسّقة لتكون قادرة على ضبط نفسها والتحكم في نفسها، فتصير "منظومة" بالمعنى الدقيق للكلمة. هذه المنظومة هي الانعكاس الوفي للمنظومة النظرية وتظهر مثل "تحقّق فعلي" لها.

لكن تلك ليست طريقة ملائمة لتناول الموضوع. لا ننطلق البتة من نموذج مثالي ثمّ نبحث له عن تطبيق "عملي". النموذج ليس سوى نظرية عن فعلية، وتعليل للنظم التي تمتثل لها هذه الفعلية. وكما سبق وأوحينا، هذه الفعلية هي فعلية الطبيعة المادية والعدة نفسها في آن. لذا ليست التقنية شيئاً آخر غير هذه الطبيعة، وهي طبيعة بنظم معروفة يمكن تشغيلها

وضبطها من تلقاء نفسها ومن أجل نفسها. من أجل نفسها، أي لكي تعمل وليحدث كل ما يمكن أن يحدث. التقنية هي الطبيعة من دون الإنسان، أي الطبيعة المجرّدة، المقتصرة على نفسها والمتروكة لنفسها، والمهتاجة والمعبِّرة عن نفسها بنفسها. ثم إنها تتطوّر تطوراً ذاتياً، وعلى جميع الافتراضات والمكمونات المتضمَّنة فيها أن تتفعّل، متروكة لنفسها ولما هي عليه، وغير مبالية سوى بنفسها، ولينجَز كل ما يمكن أن يُنجز، أي كل ما يمكن للطبيعة أن تصيره. المسألة مسألة تصنيع للذهب والذهاب إلى القمر وصناعة صواريخ قادرة على توجيه نفسه ومراقبة نفسها قبل أن تبتّ من نفسها بلحظة دمارها ودمارنا. التقنية هي الخيمياء. إنها الإنجاز الذاتي للطبيعة بدلاً من الإنجاز الذاتي للحياة التي هي نحن. إنها الهمجية، الهمجية الجديدة في زماننا، بدلاً من الثقافة. ولمّا كانت تُعطّل الحياة وإلزاماتها ونظمها، فإنها ليست فحسب أشد أشكال الهمجية تطرفاً ولا إنسانية عرفتها البشرية، بل هي الجنون عينه.

لن نعرف حجم ما يستتبعه تعطيل الحياة على العالم وحياة البشر إلا تدريجياً. ومع ذلك ثمة ملاحظة تفرض نفسها منذ الآن ومن شأنها أن تتيح لنا إدراك ملمح حاسم من ملامح الحداثة، وهي انقلاب العلاقة بين التقنية والاقتصاد، الذي

يحدث أمام أعيننا. لنتذكر أن قوام الثورة التقنية تشكّلَ من تحوّل التقنية من وسيلة إلى غاية بعدما استبعدت الحياة من نفسها واختزلتها إلى عملية موضوعية. كانت العدّة الأداتية للإنتاج وإذ ذلك للعمل حتى هذه الثورة تتوفّر في الحياة ومن أجلها. في الحياة: لما كانت الأداة تنتمي أنطولوجياً إلى التملّك الجسدي المشترك وتندرج فيه بوصفها شاكلة لتفعيله عبر الفعل. من أجل الحياة: لمّا كان هذا الفعل يتحدَّد بإنتاج القيم الاستعمالية، أي القيم الحيوية.

في اللحظة التي انقلبت فيها الغائية الحيوية إلى غائية اقتصادية بحت تهدف إلى إنتاج القيم التداولية، لم تفقد الأخيرة كل ما يربطها بالحياة، وظلّت تابعة خفيةً للقيم الاستعمالية وبواسطتها للعمل الحي. فالمال ليس مجرّد تمثيل من الدرجة الثانية لهذا العمل (بما هو تمثيل للعمل المجرّد أو الاجتماعي الذي هو تمثيل بدوره للعمل الفعلي أو الحي)، بل إن استثماره الضروري في عملية إنتاج واقعية، وتداوله مقابل قيم استعمال المواد الخام والآلات، وبصورة أكثر أساسية مقابل العمل الحي القادر وحده على إطلاق هذه العملية وإنتاج القيمة التداولية فيها، إنما يُبيّن بما يكفي أن هذه الأموال لا تدوم البتة من تلقاء نفسها، وأنها مجبرة باستمرار على أن تتبدّل إلى ضدها وأن تعود إلى منبعها وإلى الحياة،

حتى عندما تتحدّد في الرأسمالية بوصفها الغاية الاقتصادية الجديدة. فالحياة ما زالت تفرض نفسها في اختتام هذه العملية على شكل الاستهلاك الذي لا غنى للإنتاج كائناً ما كان عنه. لذا، استدعت الحاجة إحداث استهلاك اصطناعي وخلق حاجات جديدة بغية امتصاص الإنتاج الذي ما عاد مضبوطاً لارتباطه بالقيمة التداولية، لكنه بقي محكوماً بهذه الحاجات الاصطناعية وعبرها بذاتية الحياة. لذا حتى ماركس رأى فيها طريقة لتطوير الحياة وإثرائها، أي عاملاً ثقافياً.

بكلمات أخرى: كل إنتاج يُستوحَى من استهلاك ولا يستطيع الاستغناء عنه. ثمّ إن القيمة التداولية التي تهتم الرأسمالية بإنتاجها لا تحدث في الكينونة إلا على شكل قيمة استعمالية تُحدِّد طبيعتها وخصائصها الذاتية. والأخيرة تفرض داخل منظومة القيمة غائية لا يمكن البتة استبعادها ومن شأنها أن تُجذّر كل هذه السيرورة داخل أنطولوجيا للحياة. هذا التجذّر هو الذي يُدمّر في عالم التقنية. فإذا بالعملية الإنتاجية تفقد أساسها المنطقي الذي كان يتقدّمها، أي في القيمة الاستعمالية والحياة. بدلاً من ذلك أصبح هذا الأساس وراءها، أي في حالة للأشياء تغيب عنها الحياة ولا تؤخذ البتة بالاعتبار، لا بوصفها علّة ولا غاية ولا وسيلة حتى. ما هي حالة الأشياء هذه التي يتأتى منها الإنتاج في عالم التقنية، إذا كان هذا الإنتاج يستبعد

البراكسيس من عمليته ويتجه نحو ذلك أكثر فأكثر، ويقتصر على سيرورة موضوعية؟

هي الحالة السابقة للعدة الأداتية، أي مجموع التقنيات الموجودة في لحظة معينة. وانطلاقاً منها يُصبح من الممكن بناء تقنيات جديدة مثلها تكون طبيعتها محدَّدة مسبقاً داخل الكلّ الذي لهذه التقنيات الموجودة مسبقاً، والذي هو في الوقت نفسه كلّ المعرفة العلمية. إن هذا الإمكان هو أكثر من مجرّد إمكان؛ بما أن لا شيء يوجد ما عدا حالة الأشياء المحدَّدة عبر مجموع التقنيات هذا والمعرفة العلمية المتطابقة معه، فإن حالة الأشياء هذه هي التي ستقرّر "المستقبل"، أي ستبتّ في أمر تطوّرها الخاص. على هذا النحو، تنتج عدّة جديدة من كثرة من العمليات الموضوعية المُحدّدة والمؤسَّسة علمياً، وتقنية كانت متضمَّنة بطريقة ما في شبكة التقنيات الموجودة مسبقاً واستناداً إلى تقاطعاتها وترابطاتها. وكل ما يمكن تصميمه وتحقيقه بالاستناد إلى التقنيات الموجودة والإمكانات التي تشتمل عليها سيُصمّم ويُحقّق من كلّ بد. تُدعى هذه الصيرورة المحتّمة والجامحة "التقدّم".

على هذا النحو، باتت فكرة التقدّم تُشير حصرياً إلى التقدم التقني، فاندثرت أفكار مثل التقدّم الإستيتيقي والفكري

والروحي والأخلاقي، وهي مع ذلك أفكار قائمة في صلب حياة الفرد ويتشكّل قوامها من التطور الذاتي والنمو الذاتي لمختلف المكمونات الفينومينولوجية لهذه الحياة، ومن الثقافة. ما عاد لمثل هذه الأفكار موضع مخصوص لها في الأنطولوجيا الضمنية لزمننا، التي لا تعترف بفعلية غير الفعلية الموضوعية والمعروفة علمياً. ثمّ إن التقدم التقني الذي كان مفهوماً تقليدياً بوصفه نتيجة لاكتشاف نظري "عبقري" - أُنجز على يد فرد استثنائي، مثل باستور Pasteur - قد تغيّرت طبيعته تغيّراً كليّاً وما عاد مقروناً بالتقدّم الثقافي عموماً وفرع من فروعه بفضل الفاعلية الفردية للمبدع وحياته الخاصة. لا شيء من ذلك نجده اليوم في تطوّر التقنية التي باتت تُنجز كتطوّر ذاتي. من ذلك مثلاً أنه إن افترضنا أن تقنيات مثل a, b, c, كانت معطاة، وأن تركيبها يقود حتماً إلى التقنية d كنتيجة أكيدة، فإن هذه النتيجة ستقع من كلّ بد، ولا يهم أين وعلى يد مَن. هذا ما يُفسر تزامن الاكتشافات في بلدان مختلفة وحتميتها أيضاً. ذلك أن "إجراءها" لم يأتِ نتيجة محتملة أو عرضية لمحتوى نظري سابق. بل إن هذا المحتوى هو "إجراء" وعدّة أداتية، أي تقنية. ما من جهة (instance) أخرى موجودة غير هذه العدة والمعرفة العلمية المُجسَدة فيها لِتقرّر هل من الملائم "تحقيقها". هكذا

ينتشر العالم التقني انتشار السرطان، فيتولّد ذاتياً ويسير على هداه، في غياب أي ضابط وغير عابئ بكل ما ليس هو، غير عابئ بالحياة.

كان التطوّر الاقتصادي، بقوانينه المستقلة في الظاهر وهدفه المجرَّد وتناقضاته غير المفهومة وآثاره المباغتة، منذ أصبح عالماً محدَّداً، يُعاش من طرف الإنسان كمصير غريب عنه، فيأتي له بالرفاهية تارةً وبالبؤس تارة، وغالباً ما يأتي بهذا الأخير. ومع ذلك هذا المصير كان يستمدّ جوهره من حياة الإنسان نفسه، ومن عمله وأمله وألمه، حتى إن كان ينقلب ضدّه فيسحقه ويستعبده. مع التقنية، ما عاد الطابع المستقل للتطوّر مجرّد ظاهر، وفقدت صيرورته كل رابط لها بالحياة، لا تسألها شيئاً ولا تجلب لها شيئاً، شيئاً قد يُشببها مثلاً، ويتوافق مع ماهيتها وتطلّعاتها. بل إن ما تجلبه وتفرضه عليها هو آخر الحياة تحديداً، أي عمليات وميكانيزمات كانت مدفونة في الطبيعة، ثم اجتثّها العلم من مهدها واقتلعها من مآلها الغامض المكتنفة فيه وتركها لنفسها في تجريدها وعزلتها. والحاصل أن هذه العمليات والميكانيزمات أطلقت العنان لنفسها، فراحت تعقد في ما بينها اقترانات مصطنعة، ويصطفّ بعضها إلى جانب بعضها ويتراكم تبعاً لنظام اعتباطي ما عاد يمت بصلة إلى الطبيعة

والحياة. ثم إن هذا النظام ما عاد نظاماً، بل سيرورة وحشيّة يُصبح فيها كل إمكان جديد مولود من لقاء عرضي السببَ الوحيد لتطور فقد كلّ سبب. لقد تحررت التقنية من كلّ رابط وانفصلت عن كل كليّة متسقة وهادفة، وهي الآن تسير إلى الأمام بسرعة مثل صاروخ عابر للكواكب على غير هدى، لا يعرف من أين أتى وإلى أين يمضي أو لماذا. صارت التقنية، في برانيتها الجذرية على الحياة - تحس بنفسها وتخبر نفسها وتنهل من نفسها ومن خبرتها قانونَ فعلها وتطوّرها - تعالياً مطلقاً لا علّة له ولا هُدى، ولا وجه له ولا نظر، أي "تعالياً أسود"[1].

وإذا ما افترضنا أن ظهور سيرورة جديدة في خضمّ هذا التطور الوحشي للتقنية المعاصرة - مثل انشطار الذرّة أو تلاعب في المورّثات... - وضع ضمير العالِم في مواجهة أسئلة، فإن هذه الأسئلة ستُهمل كأسئلة مغلوطة، لأن الفعلية الوحيدة الموجودة بالنسبة إلى العلم لا تحتمل أسئلة أو ضميراً. وإذا ما افترضنا أن عالِماً أتعبه ضميره وما عاد بمقدوره الاستمرار - الأمر الذي لا يحدث أبداً لأن العالِم في خدمة العلم - فإن مئة عالم آخر غيره ستنبري لتكمل المسيرة. ذلك أن كل ما يمكن أن يفعله العلم يجب فعله

---

1 Gilbert Hottois, *le Signe et la Technique*, Aubier, Paris, 1984, p. 152.

بواسطة العلم ومن أجله، ولأن ما من فعلية أخرى غيره وغير الفعلية التي يعرفها، وهي الفعلية الموضوعية التي تُمثّل التقنية تحقّقها الذاتي.

الفصل الرابع

آفة الحياة

أصحيح أن العلم لا يعقد أي رابط مع الحياة؟ أو لم يُبيّن نقد عالَم العلم، أي العلم نفسه بوصفه لا يعرف إلا هذا العالم خاصته، أن الموضوعات المثالية الرياضية التي تختزل إليها المقاربة الغاليلية كينونةَ الأشياء، بغية تقديمها ككينونة مستقرة وفي ذاتها وموضوعية ومعترفة من الجميع بعد اقتلاعها من السمة المفردة العصيّة على الوصف والمتلاشية التي للكينونة المحسوسة والفردية، أن الذاتية هي التي تأتي بهذه الموضوعات المجرّدة التي تحيل عليها بما هي افتراض مسبق ومحتوم وأساس لها؟ أو لا يُبيّن ذلك أن العلم لا يُعطل البتة الذاتية أو يحررنا منها؟ لكن الذاتية شيء آخر غير مجرّد القدرة على إحداث هذه الموضوعات المثالية للعلم وإذ ذلك غير هذا

الوعي العاطي للمعنى، وغير "الوعي ب" والقصدية. الوعي هو الحياة نفسها، أي في مثالنا هذا الشعور الذاتي الأصلي بهذا الانعطاء للمعنى والمُحدِث للموضوعات المثالية للفيزياء الرياضية.

لكن، أليس علينا أن نعدّل هذه النظرة التي ألقيناها على العلم تعديلاً معتبراً، نحن الفينومينولوجيين الحريصين على إقامة فينومينولوجيا جذرية للذاتية بما هي ذاتية حية، أي على المحافظة على كينونتنا الفعلية في ما يتعدى المظاهر؟ ذلك أن العلم لا يُغفل عالم الحياة فحسب، وإذ ذلك الحياة نفسها، ولا يُعطل الكيفيات المحسوسة. فهذه العملية التكوينية للعلم الحديث في مساره الخطي والمؤسِّس إنما هي عملية تقوم بها الذاتية المطلقة. لذا هي نمط من الحياة أيضاً. إذاً، فليستبعد العلم الحياةَ من تيمته، وليتجاهلها بقدر ما يشاء، ويبقى أن في فعله الافتتاحي كما في كلّ من نُهجه اللاحقة ثمة شاكلة من هذه الحياة المطلقة تنتمي إليه.

إذاً، ما يتغيّر بالإضافة إلى هذه النظرة التي ألقيناها على العلم هو تحديداً وضع العالم في علاقته بمجال الثقافة. ما دمنا لا نأخذ بالاعتبار سوى القصدية العلمية الحديثة ونتطابق معها، إننا لا ننشغل في واقع الأمر سوى بالطبيعة بعد اختزالها إلى تحديداتها الرياضية المجرّدة، أي بطبيعة

استبعدنا منها جميع الخصائص الذاتية. ونحن إذ نأخذ هذه الكينونة المحدَّدة علمياً على أنها الكينونة الماهوية، وأكثر من ذلك على أنها الكينونة الوحيدة الموجودة فعلياً والمعروفة بصرامة وذات القيمة الكونية، فإننا نقضي على كل ما ليس هي، وعلى الحياة الفينومينولوجية المطلقة خصوصاً. ما دامت الثقافة هي ثقافة الحياة ومرتبطة بها حصراً، يبقى العلم الذي يستبعد الحياة وتطوّرها النوعي - هو ليس شيئاً آخر غير الثقافة - غريباً كلّه عنها. ثم إن العلاقة بين العلم والثقافة علاقة إقصائية متبادلة. وقد بيّن مثال الفن هذه الإقصائية ومضى بها إلى ذروتها. ذلك أن الفن يفسح المجال للحساسية لتعبّر عن نفسها، ويسعى وراء أشد إنجازاتها دلالة. والعلم إذ يُلغي هذه الحساسية عينها، أي عالم الحياة والحياة نفسها، يتموضع على نحو متعالٍ خارجها وخارج تطوّرها، وإذ ذلك خارج كل ثقافة ممكنة.

على أن هذه الإقصائية ليست هي الحالة إلا في نظر العلم ونظر مشروعه عدم أخذ الحساسية في الحسبان. غير أن العلم عاجز عن المحافظة على هذا المشروع الذي هو المشروع الغاليلي في جذريّته ما دامت موضوعاته المثالية تُحال حتماً على معطى محسوس في التحليل الأخير.

أكثر من ذلك، حتى فاعليته التي تستمر إلى ما لا نهاية في تكوين هذه الموضوعات المثالية الفيزيائية الرياضية إن هي إلا فاعلية ذاتية. وقد رأينا ذلك، فألا تكون الذاتية مقصداً للعلم وألا يجعل منها الأخير تيمة لمبحثه هو أمر لا يحول دون إنجازها. يُبيّن هذا الإنجاز أن العلم، في التحقّق الفعلي لعمليته، لا يُسيطر البتة على كل الفعلي ولا يُظهره في تمامه داخل حقل موضوعاته ونظرياته؛ لقد ترك شيئاً ماهوياً يغيب عنه، ترك أساسه الخاص ليس إلا.

إن أعدنا إلى اعتبارِ العلمِ ما لم يأخذه الأخير في اعتباره البتة، أي أساسه، وإن أعدناه بجلاء تام إلى البعد الأنطولوجي الخاص به، أي الذاتية المطلقة، فسنجد أنفسنا حينئذ مجبرين على قلب حدود العلاقة بين العلم والثقافة، لتكف عن الانكشاف لنا على شكل إقصائي وتظهر بصورة تلازم متبادل. وقد تعهدت الفلاسفة الكلاسيكية تفحّص ما لم يملك العلم الوقت لفعله بعدما استنفده عمله، وهو التعارض بين فاعليته ومنتجاته العينية، وبين الشروط الترانسدنتالية لإمكانه الخاص. فبيّنت أن أكثر أشكال المعرفة تطوراً وتجرّداً إنما تحدث عبر مدخل أول وتفترض انفتاحه المسبق. يحدث هذا الانفتاح عبر صور الحدس القبلية ومقولات الفاهمة، وفي التحليل الأخير عبر تخارج الكينونة المؤسِّس لها. إن

الشرط الترنسدنتالي لإمكان التجربة عموماً هو شرط العلم نفسه. بين الفيلسوف والعالِم تقاسم للمهمات: تقع على الأول مهمة التفكير في أعمّ شروط العمل العيني والمتبدّل يومياً الذي يُستغرَق فيه الثاني ويكرّس له نفسه.

لكن الفكر الكلاسيكي، شأنه في ذلك شأن انبعاثاته المعاصرة، يختزل الذاتية إلى شرط إمكان الموضوع وإذ ذلك الموضوعية نفسها بما هي كذلك، أي يختزلها إلى الخارج الابتدائي الذي يُقال إن لا شيء موجود من دونه. وهو إذ يفعل ذلك ويعقد هذا التحالف الهش مع العلم، الذي من شأنه أن يردي كليهما في هاوية واحدة، يجد نفسه ملفوظاً من الثقافة. ذلك أن الثقافة هي ثقافة الحياة وليست معقولة إلا انطلاقاً منها. وعندما تُختزَل الذاتية إلى مجرّد البرانية وانتشارها، وعندما لا تغدو حيّة بشيء ويغيب من الأفق ويُنكر أو يُحجب ما به هي الحياة – على يد الفلسفة والعلم معاً – لا يبقى في جعبة الأولى دورساً تعطيها للثاني. كلاهما يعيش في النسيان نفسه والحيرة نفسها إزاء ما هو أمامهما، الذي يستحق وحده الوجود في نظرهما. لقد فقد النقد الفلسفي كل مضمون محدد. نستطيع بالطبع أن نوبخ النظرية الحديثة، أي النظرية المختزلة إلى تقنية، أي إلى معالجة الكائن وحسابه. لكن مع ذلك يجب الاعتراف

بأن فيها، و"من خلال 'النظرية' بالمعنى الحديث، يمرّ ظل التأمّل (θεωρία) الأصلي"[1]، وإذ ذلك الوسط الأنطولوجي الذي تُنتَج فيه بأن تُنتج أولاً العالم و"عينه" (le Même). إنه تخارج الخارج حيث لا شيء حي.

لذا، لا يكفي التشديد على الطبيعة الذاتية للفاعلية العلمية من حيث هي كذلك لدى التفكير في العلاقة بين العلم والثقافة، أو التشديد على نحو خاص على ذاتية أصلها الغاليلي، أي على الفعل الابتدائي الذي قام عبره الوعي باستبدال أمثلته الهندسية بالمعطى الأمبريقي، منتهياً بذلك إلى هذه الأمثلة بصفتها كذلك، أي بما هي الملازم لابتكار وخلق نوعيّين. يجب أيضاً فهم هذه الذاتية كحياة بما يجعل من هذه الأداءات الترنسندنتالية التي تصنع العلم أو هي العلم شاكلات للحياة المطلقة، شأنها في ذلك شأن الخلق الفني مثلاً. على هذا النحو، تصير هذه الأداءات ظواهر ثقافية شأنها شأن ظواهر الفن.

القول إن عمليات الذاتية العلمية تنتمي إلى الحياة كشاكلات معيّنة لها إنما يعني أنها تظلّ حاضرة بخاصيّاتها التي هي لها رغم تعطيلها من طرف الاختزال الغاليلي وتعطيل كلّ ما هو ذاتي والذاتية عموماً. إنها تجارب بمعنى

1 Martin Heidegger, "Science et Méditation", in *Essais et Conférences*, Gallimard, Paris, 1958, p. 59.

الحياة تحديداً. هي ليست مجرّد مقاصد أُديرت نحو الموضوعات المثالية مع قواعدها وتضمّناتها. بل إن هذه القصديات العلمية تشعر بنفسها وليست ممكنة إلا بصفتها كذلك. الرؤية التي ترى فيها وتعرف هي رؤية تحسّ بأنها ترى، ورؤية تخبر نفسها بما هي رؤية ولا ترى إلا بهذا الشرط وفي هذا الشكل. لذا ليس الكلام على حياة علمية أو حياة العالِم بما هو عالِم مجاز أو إشارة إلى ما ليس سوى مجرّد قرين أمبريقي للعلم نفسه أو مجرّد إضافة إلى كينونته الخاصة، إضافة عائدة إلى هذه الواقعة العرضية أن العلم في نهاية المطاف صُنع على يد البشر. ليس هذا العلم ممكناً على وجه الدقة - شأنه شأن كل معرفة وكل رؤية - إلا كحياة، ولا يُمكن البتة أن يُستنفَد في العالم الموضوعي لموضوعاته ونظرياته. ثمّ إن جميع منتجاته هي منتجات بالمعنى الدقيق للكلمة، رغم موضوعيتها وكونيتها، أي تُحيل على حياة ترانسندنتالية لا وجود لها من دونها.

لمّا كانت هذه الأداءات العلمية أداءات حيّة وإذ ذلك تجارب بمعنى أصلي، فإنها تتفعّل ضرورةً على شكل شاكلات مُحدَّدة وتكون ما هي عليه مع مزاجها الخاص بها عبر اختلافها مع الأخريات. هي ليست حدوساً مثالية فحسب واستنباطات وفرضيات ومقدّمات منطقية ونتائج... بل إنها

جميعها خاضعة لأنماطية (typologie) ماهوية (eidétique) من شأنها أن تعهد للحياة الحملية (prédicative) بأسلوبها الخاص بها. كلّ تحقق مقابل لواحد من هذه الأنماط إنما هو تحقّق متفرّد، وله فرديّته المشابهة والمتمايزة في آن عن جميع التحقّقات التي تمتثل لقانون واحد. مرة أخرى: ألّا يُعير العالِم انتباهاً إلى هذه التجربة الخصوصية في كلّ مرة، لا يُغير ذلك من فعليتها بشيء. بل على هذا الإنكار بالأحرى أن يقود إلى التفكير في وضع تجربة كهذه وأسباب عدم أخذها بالاعتبار وهي تدعم الصرح العلمي بأكمله. هي كذلك في واقع الأمر لأنها لا تندرج في الواجهة حيث يجد العلم والوعي موضوعاتهما فلا تتقدّم بوصفها واحداً من هذه الموضوعات. فالمحايثة الجذرية للحياة ولكل ما ينتمي إليها، من شاكلات حيّة وفاعلية علمية خصوصاً، لا تظهر البتة في أفق أي تعالٍ ولا تؤلّف البتة أي موضوعية. لذلك، تأخذهم بعيداً من التفكير العلمي والفلسفي في آن.

لا تنتمي الأداءات العلمية من حيث هي شاكلات حيّة للذاتية المطلقة إلى الأخيرة بوصفها مجرّد تعيينات لها أو تحقّقات لا تقبل الجدال. ليست الأخيرة ما هي عليه عبر ضرب من الوقائعية الترنسندنتالية ذات مرتبة أعلى، ولا شك أنه ينبغي الاعتراف بها شريطة أن نمتلك الوسائل لذلك. كذلك

ليست "الماهيات" التي تفعّلها هذه الأداءات ضروباً من الداتا (data) أو خاصيات كامدة لهذه الحياة. إنها إمكاناتها والحياة تسكنها وتقبض عليها كالقابض على قدراته كالقابض على ما في مقدوره فعله، وليست شيئاً آخر غير هذه القدرة على الفعل نفسها.

ولمّا كانت الماهيّات تُشكّل المكمونات الفينومينولوجية للحياة، فإنها لا تتقدّم أولاً بوصفها أطرافاً لحدس ماهوي. نُخطئ إذ نُسند إلى هذا الحدس القدرة على جعل هذه الماهيات ظاهرة وعلى وضعها بدئياً في الكينونة. فالماهيات الأصلية ليست مثالية أو متعالية بشيء. إنها تعيينات عملية بدئية للحياة، وليست بصفتها هذه معطيات، أو موضوعاً-ماثلاً-أماماً للرؤية، أو طرف في علاقة تأمّل (*theoria*). إنها على وجه التحديد مكمونات، أي بها تتمهّى الكينونة داخل براكسيسس وعلى هذا الشكل فحسب، كتعيين من تعيينات الأخيرة.

الماهيات الأصلية - ماهيات التصوّر والمَمثلة (idéation) والتجريد على وجه الخصوص - هي شاكلات للبراكسيس وإذ ذلك للحياة نفسها. لهذا السبب تحديداً هي قادرة على بعثها والإبقاء عليها في متاحها باستمرار كإمكاناتها الخاصة وما تنقله إلى حيز الفعل كلّ مرة وكلما شاءت. فمن موضوع-

ماثل-أماماً لا نستطيع التحصّل سوى على الرؤية، ونستطيع الشروع في تحليله أو بنائه كموضوعة أو أن نصرف عنه النظر. ليست الحياة قادرة على التصوّر والمثلنة والتجريد فضلاً عن التأمّل والتحليل والدراسة الموضوعاتية (thématisation)... ليست قادرة على تحقيق هذه العمليات المكوِّنة للمعرفة العلمية لكنها تتماهى مع هذه العمليات، ولأن الماهيات التي تُفعّلها هذه العمليات تشكّل ماهيتها الخاصة بها، وما تتماهى معه وما تُحدد فعليّة الفعلي به، أي الشعور الذاتي، فتتطابق مع هذه القدرات الأساسية للقوّة العاقلة وتكون قادرة على إعمالها.

ولأن العمليات المكوِّنة للعلم هي شاكلات للحياة المطلقة بالمعنى الذي قيل للتو، أي بمعنى مران لمكمونات هذه الحياة وإعمال واختبار لها، ولأنها وضعٌ لها في حيز التطبيق وذهاب بها داخل هذا التطبيق وبه إلى أعلى درجات التحقيق الفعلي الممكنة، وإنجازها ونموها، فالعلم إذ يُفهم على هذا النحو في تعيّنه التام ليس إلا شكلاً ثقافياً، على أن ننظر إليه بما يتعدّى النظرة المقتصرة على حقل موضوعياته المثالية، أي نظرة نحو أداءاته الترانسندنتالية التي تُنتجه وليست هي نفسها إلا تفعيلٌ لبعض المكمونات الفينومينولوجية الأصلية للذاتية المطلقة.

يستمد العلم من الثقافة موضعه الأنطولوجي، أي البراكسيس، وفي الوقت نفسه السمتين اللتين تنتميان إلى كل "فعليّة" مُحدَّدة من طرف الممارسة وكممارسة. هاتان السمتان هما: ١) سمة ألا يكون على غرار جوهر أو شيء، وإنما تحقيقاً لمكمون فقط وهو التحقيق الذي يجد ماهيته القصوى في إمكان كلّ مكمون، أي في الشعور الذاتي ٢) سمة الصيرورة، وهي مرتبطة بأن كل تحقيق هو تحقيق تام إلى هذا الحد أو ذاك، وبأنه يُحدّد في تكرّره اللامتناهي ضرباً من الهابيتوس (*habitus*) من شأنه أن يُستخدم كمكتسب أو ركيزة لتحقيقات لاحقة. ليست العين الحاسّة وحدها التي قد تكون جلِفة أو مرهفة. فالقدرة على التحصّل على الموضوعات المثالية، وتضمين معطى حسي تحت علاقة مثالية قادرة على تفسيره، وإدراجه مثلاً تحت نمط من شأنه أن يُفسّر خصائصه وإذ ذلك يُنيره بصورة أوضح، هذه القدرة أيضاً هي طورٌ حدث داخل تاريخ التقدّم. نمط إنجاز هذه القدرة هو المران، أي هو نمط عملي. في هذا الصدد، العقل - بدقة أكثر جملة المكمونات العارفة التي للذاتية المطلقة - يعني بالتمام ما كان ديكارت يعنيه به، أي الموهبة الفطرية (*ingenium*)، وهي مران متواصل في أنماط لا تفتأ تزداد صرامة ويقيناً

لمكمونات مكوّنة للرؤية النظرية. يختلط العلم في إمكانه المؤسِّس له مع هذه الموهبة. إنه واحد من الأنماط العينية لحياة الذاتية المطلقة بما هي حياة عارفة، وهو إذ ذلك شكل من الأشكال الأساسية للثقافة.

العلم نمط للحياة، وفي النتيجة هو نمط عيش. بما هو كذلك العلم مماثل إلى هذا الحد أو ذاك للأشكال الأساسية الأخرى للثقافة، ولأشكالها الآنية في البراكسيس اليومي للعمل والحاجة، وكذلك للمنتوجات العليا للفن والإيتيقا والدين. فالمقصود في جميع هذه الحالات أنماط تحقيق الحياة، وهي أنماط تُنشد الحياة إنجازها بما هي في التحليل الأخير نمو ذاتي. ومع أن العلم ينطبع بجميع سمات الثقافة ويميل بوصفه ثقافة علمية إلى لعب دور طليعي في عالم الحداثة، فإنه لا يحمل خاصية متفرِّدة من شأنها أن تميّزه عن تجليات العقل الأخرى وأن تحمل على المفاضلة بينها. سبق ولحظنا هذه السمّة المتفرِّدة في إشكاليتنا، وعلينا الآن العودة إليها لتفحّصها.

عطّل علم الطبيعة الرياضي الكيفيات الحسية للطبيعة، أي عالم الحياة والحياة نفسها. أن يُنجَز العلم كشاكلة للحياة وإذ ذلك كشكل ثقافي هذا ما نقوله. أمّا العلم نفسه، فلا يكترث بذلك البتة. يكتسي تعطيل الحياة هذا دلالتين

مختلفين. الدلالة الأولى ضعيفة، وتحصل من الإقرار بواقعة: عندما انحصرت الدراسة الموضوعاتية (thématisation) للطبيعة بتحديداتها المثالية، استبعدت من إطارها دراسة الحياة المحسوسة والحياة عموماً. لكن إهمال الكيفيات المحسوسة هذا لم يأتِ عن جهل ولم يكن من دون مبرِّر. استُبعدت الحساسية – على نحو أدق ذاتية هذه الكيفيات الحسية – لأن الحقيقة لا تكمن فيها ولا في الذاتية المُشكِّلة لماهياتها. استُبعِدت لأن الحقيقة حقيقة كونية وبصفتها كذلك حقيقة موضوعية.

هنا نصل إلى الدلالة الثانية، وهي الدلالة القوية الخاصة بإلغاء الحياة. إن ما يُحفّز هذا التعطيل ويبعثه ليس شيئاً آخر غير افتراض ضمني ومع ذلك هو افتراض أساسي. قوام هذا الافتراض هو الاعتقاد بأن الحقيقة غريبة عن النطاق الأنطولوجي للذاتية الحية وينتمي خلافاً لذلك إلى نطاق الموضوعية على نحو رئيسي وحصري. وإذ نقول الحقيقة فإننا نقول الكينونة نفسها: تنكشف الأخيرة لنا داخل وسط منظورية العالم. إنها ما يكون هنا بوصفه ما يكون هنا–أماماً، ما قد تتبيّنه النظرة النظرية المطوِّرة إجراءاتها وقدراتها الخاصة بوصفه ما يكون هنا أمامها على نحو أصيل، في ما وراء مظهره الذاتي والوهمي والمتبدّل.

إن هذا الافتراض الأساسي للعلم لا يختلف بشيء عن افتراض الفكر الكلاسيكي، بل هو بالأحرى مطابق ومجرد استطالة له. لهذا الافتراض وجهان: إيجابي وسلبي. إيجابي يُشير إلى كينونة متحققة فعلياً، أي الكينونة التي هي هنا أماماً كينونة الطبيعة (أو ما نحسبه كذلك). وإلى حقيقة: حقيقة هذه الكينونة، أي أن تنتصب ها هنا أمامنا وأن تبين. ورغم الموقف النقدي المبدئي للعلم إزاء الظاهر ومعه الفلسفة الكلاسيكية، فإنه يتأسَّس على هذا الظاهر في نهاية المطاف. لكن ثمّة اختلاف بالطبع هو أن هذا الظاهر ما عاد هو المحسوس وإنما ظاهر الكينونة الهندسية أو الرياضية الذي حلّ محلّه. مع ذلك هذا الظاهر ليس موجوداً بأقلّ منّه، بوصفه ظاهراً في هذا العالم وفي نهاية المطاف ظاهر هذا العالم. إجمالاً نستطيع القول إن العلم يُهمل هذا الظاهر بصفته كذلك، ويأخذه كبداهة أو ابتذال. أمّا الفلسفة، فإنها تجعل منه مشكلةً.

الوجه السلبي هو افتراض العلم (والفلسفة التي تختزل الذاتية إلى وعي قصدي بالعالم، وإذ ذلك تختزل الظاهراتية إلى العالم وإلى عالميته) أنه لا وجود غير الكينونة البرانية، وأن الحقيقة هي هذه البرانية بصفتها كذلك، أي "الموضوعية" بلغة العالِم ومن منظوره. فإذا كانت الحياة هي الشعور الذاتي

الأصلي الذي يجهل التخارج، وإذا كانت تتمهّى كجوانية جذرية تحس فيها بنفسها وتخبر نفسها لامسةً كل نقطة من كينونتها من دون مسافة أو توسّط أو مباعدة أو أمام أو أي عالم، يحقّ حينئذ للعلم الذي لا يعرف سوى موضوعيات أن يقول إن هذه الجوانية المطلقة – الحياة – ليست موجودة. لا شك في أن العلم لا يصيغ هذا النفي للماهية الجوانية للحياة بصريح العبارة، لأنه لا يمتلك عنها أي فكرة، ولأنه أنّى ولى نظرته ليس ثمة حياة. مع ذلك يستتبع عمله اليومي النفي العملي للذاتية، لا في انفتاحها على العالم فحسب وإذ ذلك بوصفها شرطاً ترانسندنتالياً للعلم نفسه، بل أيضاً وعلى نحو أساسي بوصفها جوانية جذرية من شأنها أن تُحدِّد الفرد الأصلي الذي هو نحن كفرد حيّ.

هكذا يتكشّف وضع العلم في الثقافة الحديثة – بتعبير أدق في الثقافة الحديثة بما هي ثقافة علمية – عن مفارَقة. من جهة العلم نمط من حياة الذاتية المطلقة وينتمي إليها في أصالته الخاصة. من جهة أخرى، تُنجز عمليات الذاتية العلمية بالتركيز على الكينونة الماثلة هنا–أماماً وتأخذ هذه الكينونة على أنها الكينونة الوحيدة "الفعلية" و"الحقيقية"، وتستبعد وتقصي إلى العدم كل ما ليس هي، فتجهل ماهية الحياة التي هي ماهيتها، وتتجاوز ذلك نحو إنكارها في أصالتها الخاصة.

ها هنا شكل للحياة ينقلب ضد الحياة ويمنع عنها كل قيمة، ويصل به الأمر حتى الاعتراض على وجودها. هنا نجد الحدث الفصل الذي حدَّد الثقافة الحديثة بما هي ثقافة علمية، وهو: الإنكار الذاتي الحياة، وحياة تُنكر نفسها.

ومن هنا، لا يكتفي الإنكار الذاتي للحياة بتأسيس "الثقافة" العلمية، بل يُقدّمها أيضاً بوصفها الشكل الثقافي الوحيد، مسفِّهاً الأشكال التقليدية التي كان قوامها يتشكّل من تطوّر الحياة المطلقة وفي الوقت نفسه جعلت من تطور كهذا هدفاً صريحاً لها. إذاً، ليست المسألة مسألة ثقافة علمية تحتكر لنفسها هذه الصفة فحسب، بل نحن أمام إلغاء للحياة عن سابق إصرار وترصّد لجميع النماذج الروحية، يُشكّل السمّة الفصل لـ"الثقافة العلمية". هكذا، الإنكار الذاتي للحياة هو الحدث الفصل، وكان له الأثر الحاسم والهائل في تاريخ الفكر البشري وفي الصيرورة التي أفضت إلى أن ينقلب هذا الأخير على ماضيه ويتنكّر لكل سموّ جلبه له. ولئن لم يُعرف هذا الحدث على شكل مشروع نظري مدروس ومنظوماتي، فإنه أغرق الحداثة في حالة العسر التي نعرفها عنها. وهذه الحالة هي التي علينا الآن تقصيها بصورة أعمق.

لنلاحظ أولاً أن الإنكار الذاتي للحياة لا يُشير إلى قضية مجرّدة أو مبدأ تحليلي عام أو فرضية عمل من شأنها أن

تسلّط الضوء على مجموعة من الظواهر تتسم بنوعية وغائية خاصة بها. المسألة بالأحرى مسألة سيرورة عينية، ومحايِثة لكل طور من أطوار الفاعلية العلمية. فعدم أخذ الكيفية المحسوسة بالاعتبار بما هي كذلك يعني الإيماء بأنها ليست مهمة ولا قيمة لها لجهة الكينونة ولجهة الحقيقة، إذ إن ما يُشكّل طبيعتها الخاصة، أي أن تكون محسوسة وإذ ذلك الذاتية بصفتها كذلك، غير مهم بدوره. إن هذا الطرح ماثلٌ وفاعل في كل عملية من عمليات العلم وأداءاته، وهو الذي يُحرّكه ويُحدّد علميته. لذا ما عاد بإمكاننا أن نستمر بتوكيد - كما فعلنا حتى الآن - أن العلم الغاليلي إذ يدرس موضوعة الكينونة الطبيعية بالمثلنة الرياضية ما عاد يدرس موضوعة الكينونة المحسوسة ونتيجةً لذلك الحياة. ذلك أن هذا الاستبعاد ليس مجرّد نتيجة واقعة خارج حياة العالِم. إنه يسكنها ويأهبها ويصنع كينونتها وإرادتها. والحاصل الذي بدأنا نفهمه أفضل أن إنكار الحياة هو على وجه الدقة نمط لهذه الحياة. الأمر الذي يعني أن هذا الإنكار يعاش بصفته كذلك، وليس مجرّد نسيان. إنه مقصد متعمّد، المقصد العلمي بصفته كذلك.

نمط عيش ينقلب ضد الحياة، أي ضدّ نفسه؛ إنه التناقض. والعلم الحديث بما هو العلم الغاليلي هو هذا التناقض. نستطيع

أن نجعل هذا التناقض جلياً ما إن نتوقف عن النظر إلى العلم على أنه منعزل - كما اعتدنا - وعن اختزاله إلى محتواه الموضوعي المدروس، ثم نلتفت إلى مَن ينذر نفسه له، أو بتعبير أفضل مَن يصنعه، أي العالِم. يحاول الأخير أن يعيش في المشروع العلمي، وأن يكرّس نفسه لموضوعياته المثالية ولا لشيء غيرها، ولنظمها وقوانينها. لكنه عبثاً يحاول. فهو أيضاً موجود بما هو إنسان داخل هذا العالم-الذي-لـ-الحياة الذي يُسقطه من نظرياته. ها "هنا" يُقيم وينصرف إلى أشغاله، يأكل ويذهب في عطلة، هنا عائلته وهنا علاقاته. و"بما هو حي" إنما يعيش فرحه وحزنه، وهمه وطموحه، حتى المتعلق بالمجال العلمي منه.

"هنا"، أي بما هو لا يستطيع بلوغ موضوع اهتمامه إلا بواسطة الحدس، أي بواسطة شاكلة أساسية للذاتية الترانسدنتالية. "بما هو حي"، أي: ما دام الحدس - شأنه شأن جميع تجاربه عموماً التي لا "تكون" إلا بمقدار ما يعيشها - مؤسَّس على الماهية الأصلية للحياة بما هي شعور ذاتي. لذا إن العالِم إنسان مزدوج. من ناحية، يؤكّد أن الحياة - الحياة الذاتية الفردية، وباختصار حياته الخاصة - ليست شيئاً وليست سوى مظهر في جميع الأحوال وظاهر من دون حقيقة أو قيمة. ومن ناحية أخرى، يستمر في عيش هذه

الحياة التي ليست شيئاً، فيأكل ويشرب ويضحك ويغنّي وينام مع النساء. العالِم شبيه بطرطوف Tartuffe، يقول شيئاً ويفعل ضدّه.

مع ذلك، ليس تناقض العلم تناقضاً خارجياً كما قد نظنّ. ليس كذلك طالما يأخذ شكل تعارض بين العلم والعالِم. وليس العالِم فحسب مَن قدمه الأولى في عالم الموضوعات المثالية الرياضية الفيزيائية والأخرى في هذه الحياة، مَن ليس سوى مظهر للعالم الأول، وأشبه بظاهرة عارضة تأتت من كون الفعلية مؤلّفة من جزيئيات وذرّات. فالعلم أيضاً يقف مثل هذه الوقفة وفي هذه الازدواجية. فهو يُنجَز بوصفه شاكلة للحياة الترانسندنتالية، لكنه يعرض عنها، هي التي لا تكتفي بإمداده بالموضوعات المثالية التي يدرسها، بل بكينونته عينها. عندما يُوضع العلم في تعارض مع هذا الشخص الذي هو في نهاية المطاف العالِم، نُعرِض عن هذا الوضع الحاسم. يُقدَّم إلينا مع هذا "الشخص" كفرد أمبريقي، أي بوصفه جزءاً من الطبيعة ويتحدّد بالقوانين والتفسيرات التي تتحدَّد بها. لذا، تبدو العلاقة بين العلم وبين هذا "الشخص" الذي هو العالِم علاقة خارجية وعرضية. لكن لا يُشيّد العالِم العلمَ بوصفه فرداً أمبريقياً، وإنما بما هو ذاتية ترانسندنتالية. إن هذه الذاتية هي ما يتوارى خلف لقب

"الشخص" و"العالِم". لهذا السبب وحده، يمكن تصوّر ما يقوم به على أنه "علم"، وما يُنتجه من موضوعيات تُشكّل حقله الدراسي. إن أداءات هذه الذاتية المطلقة هي فعلياً وحرفياً ما "يُنتج" هذه الموضوعيات.

يصف التناقض الداخلي للعلم تناقضَ العلم مع نفسه. لكنه لا ينحصر في التعارض بين محتواه الموضوعي من جهة وتحقيقه الذاتي الذي يُنتجه باستمرار من جهة أخرى، أو بين ما يمكن أن ندعوه طرف العلاقة القصدية المتكوّن من الموضوع القصدي (noématique) من جهة، وفعلية الوعي القصدي (noétique) من جهة أخرى. يتعلّق هذا التناقض بهذه الفعلية الأخيرة في المقام الأول، وفي هذا المستوى إنما يجدر قياس أبعاده وتقديره. ما يتّضح لنا حينئذ هو وجود تنافر بين القصد العلمي نفسه، أي استهداف الكينونة الطبيعية المحدَّدة علمياً بما هي الكينونة الوحيدة الموجودة فعلياً و"الصحيحة"، مع إقصاء لكلّ فعلية أو صحّة أخرى، ولا سيما تلك المتعلقة بالذاتية، هذه الذاتية عينها التي تُشكّل تحديداً فعليّة القصد العلمي. هكذا نقع هنا بمنتهى الدقة على الصراع المتفاقم بين نمط من أنماط الحياة وماهيتها، أي بين شاكلة ذاتية والنسيج الذي صُنعت منه. كيف لهذا التناقض أن يكون ممكناً؟ هل يتأتى من مجرّد سهو من طرف

العالِم، أم لأنه يوجّه نظرته العلمية نحو الموضوع ونحو تحديده المقولاتي - هذا التحديد هو أيضاً موضوع - فإذا به لا ينشغل بنفسه وينسى كينونته الخاصة، قبل إنكارها؟

لكن إنكار الذاتية الحية، كما سبق ورأينا، هو الذي يُحدّد الفعل المؤسِّس الابتدائي للعلم الغاليلي ويظهر إذ ذلك بوصفه شرط إمكانه، وأكثر بكثير من مجرّد إنكار ضمني. فإلغاء الكيفية المحسوسة والحساسية والحياة يعمل عمل مسلّمة منهجية، وهو بذلك إلغاء متعمَّد. لا مكان لحديث اللاوعي عندما تعمل الحداثة جاهدةً طوال تاريخها على بناء صورة لها متكوِّنة من موضوعية جذرية و"برود قطبي" مع قلة اكتراث تامة بمصير الإنسان. إذاً يجب البحث في الحياة نفسها وإدراك لحظة ومبدأ الخيار الذي قادها إلى الحكم على نفسها عبر الحكم على الإنسان بالموت. وهو الأمر الذي يسعنا فعله ما إن نفهم أن العلم نمط عيش، بوصفه ما يخبر نفسه بنفسه في كل نقطة من كينونته، وبذلك يتوقّف عن تجاهل أي شيء عن نفسه. وألا تكتسي هذه المعرفة شكل فكر صريح أو حتى شكل فكر على العموم يعود ذلك تحديداً إلى أنها معرفة بالحياة. لكن إذا كان العلم يعرف ما يفعله عندما يُعطّل الحياة، فإنه يعرف أيضاً ما يكونه، لأنه شكل وتجلٍّ لهذه الحياة. لذا إن هذا التناقض الداخلي المُحدِّد

له هو فينومينولوجي، ونستطيع أن نحيط بمعناه الحقيقي على صعيد ظاهراتيته بما هي ظاهراتية أصلية للحياة. لكن ما سنبحث عنه أولاً هو إمكانه الخاص.

يمكن فهم التناقض الداخلي للعلم بما هو تناقض فينومينولوجي، أي بما هو نمط عيش ينقلب على الحياة، كالتالي. إن نمط العيش العلمي، شأنه شأن أيّ نمط عيش آخر، هو تجربة من تجارب الحياة، أي طريقة للإحساس بالنفس وخبر النفس. أن ينقلب نمط عيش كهذا على الحياة يعني أن طريقة من طرق الإحساس بالنفس وخبر النفس تنقلب على واقع الإحساس بالنفس وخبر النفس. الآن، لا يُشير "الانقلاب على" في المبدأ إلى استهداف (visée)، وإلى قصد كامن في تخارج رؤية، أو أخذ بالاعتبار لشيء ثم نشرع في تدبّره والتفكير فيه، ثمّ نطلق عليه حكماً، إيجابياً أو سلبياً، وسلبياً في الحالة التي نحن بصددها. إن الانقلاب على الحياة بما هو نمط عيش معين – نمط العيش الغاليلي على الخصوص – هو أن نخبر ذاتنا بذاتنا فنعاني من أن نكون ما نحن عليه، أي على وجه الدقة، نعاني من أن نكون مَن يخبر نفسه بنفسه. بتعبير أدق بعد: نعاني من واقع أن نخبر ذاتنا بذاتنا، وأن نكون أحياء، وأن نكون الحياة. هكذا تولد من المعاناة الأولية من الحياة، المطابقة لماهيتها، إرادةٌ معينة، كشاكلة لهذه المعاناة

وفي المعاناة التي تحملها كواحدة من إمكاناتها الأساسية. إنها إرادة تُبديها هذه المعاناة بأن تكفّ عن أن تكون نفسها، ومن أجل ذلك بأن تكفّ عن أن تكون الحياة. إن حدوث حركة الإنكار الذاتي داخل الحياة ليس من اللغز بشيء، بل إنها تُنجَز بوصفها حركتها الخاصة. فبدلاً من أن تطاوع المعاناة التي تنقاد إليها انطلاقاً من الألم الابتدائي، وتنتظر تحوله البطيء إلى ضدّه، تحسب الحياة أنه من الأسهل لها مقاومتها بخشونة وردّها وإذ ذلك ردّ ما به تنتشر المعاناة، أي الإحساس بالنفس بما هو ذاتية وحياة.

لذا إن الارتياع من الحياة يتأتى دائماً منها لا من نظرة خارجية ملقاة على مظهرها الموضوعي أو المريب أو الممسوخ أو الأخرق. ففيها وداخل واحد من الأمزجة التي تحلّ بها بالضرورة - هي تصريفات لماهيتها - إنما تتجذّر الفكرة المجنونة بأن تكفّ عن خبر ما تخبره وأن تُقيل الشرط الذي يجعل منها الحياة. مثل هذه الفكرة ملازمة للعلم الغاليلي، ودونها ما كان لمشروع استبعاد الحساسية الحية أن يرى النور. يتجذّر العلم في مزاج ويبسطه كشاكلة لصيرورته، أي بوصفه هذه اللحظة عندما تكفّ المعاناة بعد أن أصابها استعصاء عن الرغبة في أن تكون ما هي عليه بما هي معاناة. لذا نستطيع أن نخلص إلى هذه النتيجة: إن العلم الذي يستند

إلى هذه الفكرة إنما يستند إلى شجوية. إنه في ذاته شجوية، وينبغي فهمه في الآخِر بصفته كذلك.

إن الكينونة الشجوية للعلم كينونة مركَّبة، وعلى تحليلها إن أراد الشمولية أن يجري على مستويات عدّة. المستوى الأول هو مستوى الأداءات الترانسندنتالية التي تُنتج الموضوعات المثالية العلمية. إن هذه الأداءات هي نفسها تحديدات شعورية بما هي تحقيقات للذاتية المطلقة. ليست هذه الأداءات مجرّد قصديات مفتوحة على أطرافها في العلاقة القصدية وتسنح الوصول إليها، أو شاكلات للمعرفة. بما هي تشعر بنفسها، وبما أن لا رؤية ممكنة لا تخبر نفسها رائية، تقترن هذه القصديات - النوعية في كل مرة، مثل قصديات الممثلة والوصل (conjonction) والفصل (disjonction) والفكر المقولاتي بجميع أشكاله - بشجوية محدَّدة في كلّ حالة. لا يحدث هذا الاقتران وفق علاقة داخلية فحسب، أي علاقة تداعٍ تابعة لنفسية العالِم المتفرِّدة ولتاريخه الشخصي إلى حد ما، وإنما تبعاً لضرورة داخلية قوامها أن شجوية كهذه ليست شيئاً غير أو أقل من الكينونة عينها التي لكلّ قصدية مكوِّنة للعلم.

لذا ثمة فرح خاص بالاكتشاف العلمي مثلاً، وهو فرح ينتمي إلى الرؤية بما هي كذلك. يغدو هذا الفرح بدوره

شاكلة تبعاً لشاكلات هذه الرؤية وصقلها وإتقانها، فيطوف على سلسلة الملذّات الفكرية القابعة في عمق النفس بوصفها مكموناتها الفينومينولوجية الأصلية وأفكارها الفطرية إلى حدّ ما. بالمثل، مَن يتّبع نصيحة مالبرانش Malebranche ويُحاول ألا تكون أنصاف أقطار الدائرة متساوية الطول سوف يصطدم في محاولته باستحالة مبدئية، وسيَخبر أمام الضرورة البيّنة شجوية بداهة ملزِمة له. إذاً ثمة شجوية للبداهة الملزِمة. لا تقتصر هذه الشجوية على التحفيز الضمني للاختيار الذي اتخذه الرياضيون في حياتهم، بل تتطابق حقيقةً مع الفاعلية الرياضية نفسها. إنها إحساسٌ يُخبَر أمام ما ينعطي بطريقة لا يمكنه معها أن يكون غير ذلك، أي الإحساس باليقينية نوعاً ما.

من المفيد هنا أن نُعرّج على خطأ جسيم قد نقع فيه ووقعت فيه بالفعل الفلسفة الكلاسيكية واستأنفه هوسرل نفسه. الخطأ هو أن نتخيّل أنه إذا كان على الإحساس أن يحضر بدوره كيقين، فذلك مشروط بأن ينعطي هو أيضاً في بداهة ما ولا يمكن أن يكون غير ذلك، أي في بداهة يقينية. لكن ما يجعل منه إحساساً على وجه التحديد هو أنه ليس معطىً على هذا المنوال ولا يمكن أن يكون كذلك، لكونه لا ينكشف البتة داخل بداهة أو داخل تخارج الرؤية. لهذا السبب ليس

الإحساس ذاك المعطى الثابت والدائم لهذه الرؤية ولا يمكن أن يكون كذلك، ولا أن نكون قادرين على العثور عليه في هويته مع نفسه كلّما ألقينا عليه نظرة جديدة. ليس الإحساس ما يعبر الزمان في هويته مع نفسه متحدياً التغيّر والموت. إن هذه الكينونة الثابتة والدائمة وبصفتها كذلك "الفعلية" و"الصحيحة"، الكينونة الوحيدة الفعلية والوحيد الصحيحة، هي الكينونة الرياضية. إنها موضوع مثالي يتسم بزمانية كليّة، وهي الكينونة التي عدّها الفكر الكلاسيكي حقيقة أبدية، وعدّها غاليلي الكينونة الحقّة للطبيعة.

غير أن هذه الكينونة الثابتة والحقّة، التي هي في هوية دائمة مع نفسها وإذ ذلك كينونة فعلية، ليست فعلية بشيء تحديداً. إنها موضوع مثالي ولا توجد في ذاتها وإنما كمنتج وبالتحديد منتج من طرف ما لا يقبل البتة شرط الكينونة-هنا هذا داخل تخارج النظرة، وإنما من طرف ما يكتسي شكل الإحساس والحياة بما هو شعور ذاتي بهذا التخارج. وفي هذا الشكل، يظهر الإحساس في تبدّل دائم بتبدل الأفراد. هو لا يخالف فحسب "الحقيقة" التي يتّفق عليها الجميع في كونيتها و"موضوعيتها" بل إنه أساساً ما يندّ عنها لكونه لا ينشأ البتة في الخارج الذي يبحث فيه الفكر عموماً والفكر العلمي خاصة ويجد فيه كل ما يجده.

ولكونه ليس ماثلاً هنا أماماً البتة، لا يكون أيضاً على منوال ما هو هنا، أي ثابتاً ودائماً ومعروضاً للتكرار اللامتناهي لاستهداف قصدي.

لا يمكن وصف الكينونة الأصلية للحياة وللعلم نفسه - بما هو نمط من أنماط الحياة وشجوية - ككينونة ثابتة. هذه الكينونة تحدث بوصفها مجيئاً من دون انقطاع للحياة إلى نفسها، وإحساس بالنفس واختبار لها من دون انقطاع، كشيء تخبَره على هذا النحو من دون انقطاع وإذ ذلك يتعدّل كما يتعدّل الألم الابتدائي الذي يُشكّل إمكان كل اختبار، أي داخل تأرجح أزلي بين المعاناة والفرح. لكن هذا التأرجح أو التبدّل الدائم للحياة - تنشده الحياة وتقضي به بماهيتها الخاصة التي هي ماهية المطلق - ليس كينونة مثل جميع الكينونات، بل إنها كينونة هذا المطلق، أي منواله الوحيد في أن "يكون"، أي أن يحدث بما هو بلوغ الحياة نفسها وفق الشاكلات الشجوية التي تحسّ فيها بنفسها وتخبر نفسها من دون انقطاع.

إذاً، ثمّة "حقيقتان". الأولى هي الكينونة-الموضوعة-أماماً التي تبين بصفتها كذلك. يمكن الرجوع إلى هذه الكينونة إلى ما لا نهاية، وسنعثر عليها حينئذ مطابقة لنفسها في كل من هذه "الرجوعات". هي حقيقة الموضوعية

المثالية الرياضية التي استبدلناها بالمعطى الحسي. الحقيقة الثانية أقدم من الأولى وتتعارض معها ليس تعارضاً داخل عالم فحسب، بل بصورة جذرية وخارج هذا العالم وخارج البرانية الترانسندنتالبة التي يتخارج فيها هذا العالم، الجوهرية الفينومينولوجية لهذه الحقيقة التي تقبع في الذاتية وتتطابق معها هي الشعورية. الحقيقة الأولى هي حقيقة الكينونة-هنا بما هي كينونة-هنا، وهي حقيقة تفلت من فرادة النظرة الملقاة عليها ومن شجويتها التي تتلاشى في الظلمة. هذه الحقيقة هي الحقيقة الموضوعية والعلمية، وهي مستقلة عن الذاتية الفردية للفرد وتتحدَّد بهذا الاستقلال. الحقيقة الثانية التي نتكلّم عليها تتماهى مع الذاتية المطلقة وتتنوع بتنوع الحياة، ولذا تمتلك تاريخاً هو تاريخ المطلق وتاريخ احتضانه لنفسه وفق الشاكلات الأساسية للألم. هذه الحقيقة هي كيان فردي، ما دامت ماهية شجويتها هي الإنّيّة، وإذ ذلك لا تصير تاريخانية إلا في فرد وبوصفها كينونته الخاصة. هذه الحقيقة هي كيان متفرّد ما دام كل تعيّن شجوي هو بالضرورة هذا التعين وليس غيره.

أن تكون هذه الحقيقة حقيقة الفرد إنما يعني ذلك أنه وحده مَن يجدها ويمكن أن يجدها. لا يجدها خارجه أو مستقلة عنه بوصفها هنا قبله ومن دونه، وإنما يجدها

بوصفها ما لا يمكن أن يحدث ما لم يصر هو هذه الحقيقة. من جهة أخرى، لا يمكنه أن يصير هذه الحقيقة ما لم تأخذ مكانها فيه كواحدة من مكموناته الفينومينولوجية المكوِّنة لكينونته، أي كشيء يمكن له أن يصيره عبر التحوّل الذاتي لحياته وتعديلها. لذا "الحقيقي" ليس في المقام الأول ما أمامه علينا أن نختفي بغية تركه يكون كما هو في ذاته. "الحقيقي" هو ما يجب مساندته، ووهب لحم الجسد له، لأن الحقيقة الماهوية لا تحدث إلا بوصفها لحم هذا الفرد وحياته الخاصة.

معلومٌ أن الحقيقة هي بالنسبة إلى نفسها معيارها الخاص. هذا المعيار هو الظاهراتية التي تُصنع منها هذه الحقيقة وتشكّل قوامها، وهي الظاهراتية الشجوية للذاتية المطلقة، أي الحياة نفسها بوصفها مطابقة لهذه الظاهراتية الأصلية ومكوِّنة لها. وبصفتها كذلك، الحقيقة هي الشاهد الوحيد على نفسها في شعورها الذاتي وبه، بما لا يقبل الرد أو الجدال. والحقيقة التي هي بالنسبة إلى نفسها معيارها الخاص لا تقبل إلا معياراً واحداً ووحيداً هو الفرد، أي ذاك الذي يتشكّل قوام كينونته في الشعور الذاتي وبه، وإذ ذلك يتمهّى كموناد وكفرد.

الحقيقة الأصلية والوحيدة ذات الأهمية هي تلك التي

تكون بالنسبة إلى معيارها الخاص، وتقول بلسانها ما تكون، فتستغني عن كل "تأويل" ومن باب أولى عن كل نقاش. تتكوّن تاريخية هذه الحقيقة في نفس وجسد فحسب، أي بوصفها اللحم الذاتي للفرد، لِيبدأ ما يدعوه نيتشه "الصيد الأكبر"، أي رحلة البحث عن جميع التجارب الجوانية للبشرية وجميع الحقائق التي تقبل البرهنة والتجريب داخل الحياة وكشاكلة لها. فالحياة هي التي تأتيها بالدليل ما دامت هي نفسها هذا الدليل. ها هنا ما يُميّز التجريب في الحياة عمّا جرت العادة على تسميته بهذا الاسم، أي تجريب المعرفة أو العلم. فالأخير هو معالجةٌ لموضوع واستحضار لإجراء من شأنه أن يعمل من تلقاء نفسه. يحضر العالِم أمام هذه الإجراء كمجرّد متفرّج طالباً منه أن يعرض له "حقيقة" غريبة. هذه الحقيقة هي حقيقة الطبيعة التي يصون العالِم آخريتها، أي موضوعيتها، بأن يحرص على عدم التدخّل فيها، أو إذا امتنع الأمر، أن يُحيّد هذا التدخّل بالتعامل معها كسيرورة موضوعية. التجريب في الحياة مختلف، فهو لا سبيل أمامه ولا هدف إلا مناداة الفرد مناداته للعاطي الذي لا يعطي أقل من نفسه ويُخاطر بها جاعلاً من الحقيقة مآله الخاص وحياته.

هذا الصيد الأكبر الذي تهب فيه الحياة نفسَها إلى

الحقيقة لتكون مكاناً لمجيئها ولتجليها الوحيد وإنجازها الوحيد الممكن، هذا الصيد هو الثقافة، أي جملة التجارب بمعنى التجريبات التي تُوصِل عبرها الحياة، في تحقيقها الفينومينولوجي غير القابل للجدال، كل ما تحمله داخلها من مكمونات - "الرغبات" و"الحاجات" التي تُعبِّر عن طبيعتها الأصلية - إلى فعليةِ "حضور". لا تأتي الثقافة من قرار، أي قرار من الحياة بأن تُجري على نفسها تحويلات أو "تجارب" معينة بغية تقييم لاحق لنتائجها. يفترض قرار من هذا النوع تخارجَ رؤية ومماسفة وانفصال عن الفعلية ومعرفتها بغية اختيار نمط التدخّل الذي تُمليه هذه الفعلية واللازم لتغييرها. نقع ها هنا من جديد على التجريب بمعنى التقنية، وإجراء عمليات على الذات مثلما نجريها على العالم.

لكن ليس ثمة أي فعل ممكن يمكن إجراؤه على الإحساس، وفي النتيجة ليس ثمة أي فعل يُجرى على الحياة. إذا ما زالت الثقافة متصورة بوصفها تحولاً ذاتياً للحياة، وإذ ذلك فعل تُجريه الأخيرة على نفسها، فمعنى هذا الفعل مختلف كليّاً. ذلك أن الحياة هي من يفعل في هذه الحالة، وما من إجراء آخر غيرها أو إجراء موضوعي. ليس هذا الفعل برانياً ولا يتوجّه إلى العالم ولا يحمل نتيجته داخله. إنه فعل يقع خارج

تخوم العالم، وإذ ذلك فعل "على" الحياة وفيها. إنه على وجه التحديد تحوّلها الذاتي بوصفه تفعيلاً لإمكاناتها الخاصة ولنفسها. ليس هذا الفعل - التحوّل الداخلي للفرد - في أيّ من لحظاته هدفاً لنفسه، ولا ينتج من نفسه كما من "علّة". ما هدفه؟ ما علته؟ أن يُجيز لكل قدرة من قدرات الحياة أن تُنجَز وفق مشيئتها الخاصة، أي أن تنمو، لأن كينونة كل قدرة وكينونة الحياة نفسها بما هي قدرة القدرات وقوامها هي النمو الذاتي.

لذا في كل فعل ثقافي ليست المسألة لدى الحياة شيئاً آخر غير تجريب نفسها وأساسها الخاص، وأن تمتثل للقوة الفائقة التي تمضي بكلّ من هذه القدرات إلى ذروتها. نخبر هذه الانفعالية الكاملة لكل فعل حق، التي هي إتاحة المجال للحياة لكي تبلغ نفسها بوصفها نمواً لقواها المتنوعة، في كل حركة ثقافية أصيلة: في الفن مثلاً ولدى مبدِع الأثر الفني وكذلك لدى مَن يُقدَّم إليه هذا الأثر لكي يخبر رونقه في حياته الخاصة وعلى نمط تكثيف لشجويته.

يمتثل العلم بما هو شجوية لقانون الثقافة. لا يقتصر العلم، بما هو تحقيق لمكمون معرفي للحياة، على كونه رؤية تزداد تبصّراً في كلّ مرة، وإنما هو أيضاً لذّة. لكن العلم لا يضع هذه اللذة هدفاً له، ويُسقط من دراسته الموضوعاتية الماهية عينها

التي للحياة وإذ ذلك نموّها، فضلاً عن عدم إعطائها أي قيمة. وهذا ما يضعه على الطرف النقيض من التجليّات التقليدية للثقافة، التي هي ليست شيئاً آخر غير الحياة التي تُحسّ بما تكون في كل ما تستطيع أن تكونه.

كما سبق ورأينا، يقع العلم في تناقض ذاتي فجّ مع هذا الإنكار للحياة الذاتية. ذلك أنه يجد ماهيته في شاكلة نوعية للحياة. إن تفحصّنا بانتباه أكثر هذا الإنكار الذاتي للحياة الغاليلية على المستوى الشجوي، فعلينا حينئذ القول: ليست هذه الحياة لذة فحسب، أي لذة الفهم والمعرفة. لمّا كان هذا المشروع يُولد في الحياة نفسها، فإن إرادة إلغاء الحياة تتأتى من استياء خفي. هذا الاستياء هو صنيع الحياة ما دامت الحياة نفسها هي التي تريد هذا الإلغاء. هذا الاستياء استياء في خصوصها ما دامت ما تريد إلغاءه هو وليس شيئاً آخر غير نفسها. وقد قدّمنا نظرية هذا الاستياء بما هو استياء من الذات: إنه إرادة المعاناة الانفكاكَ من نفسها. غير أن لا المعاناة ولا الحياة يسعهما الانفكاك من نفسيهما وإنكارها. ذلك أنهما ليسا شيئاً آخر غير اختبار النفس لنفسها في كل نقطة من كينونتها. ولمّا كان هذا الاختبار تحقّقاً فينومينولوجياً للشعور الذاتي في الألم الابتدائي، وانفعالية جذرية وغير قابلة للتذليل للحياة إزاء نفسها، وماهيتها، فإنه الرابط المطلق للشجوي،

أي الرابط الذي لا يمكن فضّه.

لن تؤدي إرادة فضّ هذا الرابط إلا إلى زيادة منعته والشعور به أكثر قوّة. يتشكّل قوام وهن الحياة من إرادتها الهرب من نفسها. وهي في هذه المحاولة بلا انقطاع. لكن الوهن الحقيقي، ذاك الذي يجعل منها الوهن، هو الاستحالة التي تُصادفها في المضي في هذا المشروع والإخفاق الذريع الذي تُمنى به الحياة في إرادتها الانفكاك من نفسها. هذه الاستحالة في فض الرابط الذي يربط الحياة بنفسها أي أيضاً في التملّص من معاناتها إنما يُضاعف هذه المعاناة ويُفاقم إرادة التملّص منها، ما من شأنه أن يُفاقم الإحساس بعجزها أي الإحساس بالنفس بوصفها استحالة أساسية في التملّص من نفسها. في النهاية، يبلغ هذا الإحساس أشدّه ويتمخّض عن القلق ويتوطّد فيه.

ينبغي النظر إلى التطوّر الفائق للعلم الحديث كواحدة من المحاولات الرئيسية التي سعت بها البشرية إلى الهرب من قلقها. إذا كانت الحياة في ماهيتها هي أن تخبر النفس نفسها وأن تحسّ بنفسها بوصفها ذاتية محض، أليس من الغريب أن نرى فيها ولادة قصد مكوّن للعلم ويتشكّل قوامه تحديداً من تعطيل هذه الماهية؟ ربّ قائل إن الطبيعة هي ما يسعى العلم إلى تمثيلها. ولما كانت الكينونة الطبيعية لا تحمل داخلها

الإحساس بالنفس الذي للحياة، وهو غريب عنها كليّاً، أليس من الصواب حينئذ ألا يأخذ الاختزال الغاليلي في الحسبان ما هو محسوس وحيّ فيه؟ لكن كينونة الطبيعة ليست غريبة عن الحياة إلا في هذا الاختزال وبه. ذلك أن موضع الطبيعة الأصلية، بما هي محسوسة، وأكثر من ذلك بما هي مملوكة جسدياً (corpspropriée)، قائم في الشعور الذاتي بالتخارج وإذ ذلك في المحايثة الجذرية للحياة. لذا إن الرغبة في عدم النظر إلى الطبيعة إلا بوصفها "كينونة طبيعية" غريبة عن الحياة إنما يشهد سلفاً على رغبة هذه الحياة في أن تُنكر نفسها. ثمّ إن الشبهة تلفّ القصد في معرفة الكينونة الموضوعية للطبيعة كما هي في نفسها بمنأى عن الذاتية التي تعرفها، لأنه ما من كينونة موضوعية من دون ذاتية تضعها في شرط الموضوعية هذا الخاص بها، لمّا كانت الكينونة الطبيعية في هذه الموضوعية نفسها تنعطي ككينونة محسوسة، أي على وجه الدقة ككينونة ذاتية بالضرورة وتجد ماهيتها ها هنا حيث يتشكّل كل إحساس ممكن ويكبر، أي في الحياة.

لذا إن فرحة المعرفة ليست بهذا الصفاء البادي عليها. علينا أن نعرف قراءة الألم الابتدائي فيها، هذه المعاناة التي تمّدها بما يُتيح لها أن تحسّ بنفسها وإذ ذلك أن تكون فرحة. بالإضافة إلى ذلك، تنبغي معرفة قراءة هذه المعاناة الخاصة

التي تحوّل إليها ألم زماننا، وهو الاستياء من الذات، الساعي إلى التخلّص من نفسه والقلق في خصوص كينونته. وأفضل وسيلة للهرب من النفس هو النظر إلى الموضوع حصراً، الموضوع-الماثل-أماماً والمُنقّى، الذي استبعِد منه كل ما قد يُذكّر بالحياة فيه، وفي المقام الأول كل ما هو محسوس وشعوري، فألغي وأنكر وبُخس. إن أفضل وسيلة للهرب من النفس هي معرفة كينونة موضوعية بالكامل، أي مستقلة عن الذاتية بالكامل (تبعاً للوهم الذي عرّيناه). وهذا أيضاً المشروع الغاليلي الذي باتت شجويته، أي الشرط الأخير لإمكانه، واضحة لنا.

على أن المشروع الغاليلي هو مشروع الثقافة الحديثة بمجملها بما هي ثقافة علمية. ولمّا كانت الثقافة هي ثقافة الحياة دائماً، فإن هذه الثقافة العلمية ليست بثقافة، بل في أصلها إنكار لها. إنها الهمجية لحلتها الجديدة التي تُكلّف معرفتها النوعية والظافرة ثمناً باهظاً هو حجب (occultation) الإنسان كينونته الخاصة.

والحال: لا يقف مسعى "الثقافة" الحديثة عند حدود اختزال كل شكل معرفي إلى العلم وإذ ذلك كل ثقافة إلى ثقافة علمية، بل إنها توسّع حدود الإنكار الذاتي للحياة الذي يتوطّد فيه مشروعها الضّال حتى يشمل العالم والمجتمعات بأسرها،

فتبيح فيها ظهور هذا الإنكار الذاتي والشجوية المنطوية فيه.

أخيراً يُنجز الإنكار الذاتي للحياة على منوالين. على الصعيد النظري، يُنجَز مع هذا التوكيد الذي مفاده أنه ما من معرفة غير المعرفة العلمية. على الصعيد العملي، يُنجز أينما وقع التحقق الفعلي للإنكار العملي للحياة ومهما كانت وسيلته. ثم إن العلم نفسه هو إنكار عملي للحياة مصحوباً بإنكار نظري يكتسي صورة جميع الأيديولوجيات التي تُرجع كل نمط معرفي ممكن إلى النمط المعرفي للعلم.

لكن العلم ليس الإنكار العملي الوحيد للحياة. فهو في دلالته الشجوية، أي بما هو فاعلية قائمة على استبعاد العالِم حياتَه الخاصة، إنما يُقدّم النمط الأولي لسلوك من شأنه أن يؤدي بـ"الثقافة" الحديثة برمّتها إلى الهمجية، وإذ ذلك يلعب دور الخيط الهادي لاستبصار الأخيرة. وقد تناولنا العلم في بحثنا هذا بهذه الصفة. على بحثنا أن يتّجه من الآن فصاعداً وفق وجهتين محدَّدتين بموضوعتين. تستهدف الأولى توضيح أيديولوجيات الهمجية، والثانية ممارساتها.

الفصل الخامس

أيديولوجيات الهمجية

نُدرج تحت هذا العنوان – "أيديولوجيات الهمجية" – جميع الأنساق الفكرية التي تعيش وتخبر نفسها كمعرفة عن الكينونة "الفعلية" و"الحقيقية"، في حين أنها تهتمّ حصراً بالكينونة الموضوعية، أي بكل ما يمكن أو يجب أن يُجلب أمامها بواسطة إجراءاتها. لذا هي تسقط الحياة التي تُشكّل، من حيث هي ذاتية مطلقة، كينونتنا الفعلية والحقيقية الوحيدة بوصفنا فرداً ترانسندنتالياً. لا تُقدّم مثل هذه الأنساق الفكرية نفسها كعلوم، بل بوصفها العلوم الوحيدة الممكنة. وهي تُقسَّم إلى مجموعتين: العلوم التي تدرس الطبيعة، والعلوم التي تزعم الكلام على الإنسان.

في ما يخص علوم الطبيعة، وما دام موضوعها هو مسبقاً

الطبيعة المختزَلة، أي الطبيعة الغاليلية للبشر في زماننا، إن حقّها ليس على هذا القدر من عدم قابلية الجدال، كما قد يلوح عليه. إن هذه الطبيعة على وجه التحديد هي التي تتيح تحديد هؤلاء البشر وهذا الزمان. رغم جميع المساحات الخضراء التي تسعى هذه الطبيعة إلى المحافظة عليها داخلها، ليست هذه الطبيعة بخضراء أو زرقاء، ولا تتورّد بشروق الشمس، ولا تعسعس بحلول الليل. ليس فيها جداول تسري على الصخور، فلا تلمع الأخيرة في الضوء، وليس فيها سماء قاتمة أو نهر صافٍ. ليس فيها ذلك كلّه لأن لا مكان فيها للألوان أو لشعشعة الضوء أو للصفاء أو للقتامة، ولأن ما يأوي داخله الألوان والقتامة والصفاء ويجعلها ممكنة في الشعور الذاتي بها وعبره ما عاد موجوداً في أيّ مكان، اللهم إلا على شاكلة هذا البعد المسبق المؤلَّف من الأوهام، الذي هو نحن. هذا البعد هو الذاتية وقد اتُخِذ قرار بإهمالها. فما عاد البشر ينتسبون إلى الطبيعة بعد اختزالهم إلى هذه الوهم وقبولهم ألا يكونوا غير وهم، وانتسابهم إلى جزء منهم - إلى البارد والساخن، والصلب والرخو، والضار والنافع، والطعام والشراب - وإلى عالم الحياة والطبيعة المملوكة جسدياً، ولا سيما أنهم لا ينظرون إليها كما هي، أي بوصفها ما يُشكّلون هم أنفسهم - بما هم حساسية وملّاكها بالجسد - شرطها

الترنسدنتالي. بدلاً من ذلك هم يحسبون أنفسهم مفعولات لها، أي مفعولات الطبيعة المختزلة إلى أطراف مادية مفترضة لعلاقات الأمثَلة في الفيزياء الرياضية.

تحضر ها هنا المجموعة الثانية من العلوم، أي تلك التي تُفكّر في الإنسان نفسه والظواهر المقترنة به في المبدأ، والتي سوف تُخصّصها وتُشعّبها تبعاً للدراسة الموضوعاتية الخاصة به، متمخّضة عن هذه الموضوعات التي ندعوها تاريخية أو اقتصادية أو حقوقية... إن ما يُميّز هذه الموضوعات، خلافاً للظواهر الطبيعية البسيطة ورغم هذا التمايز الموضوعاتي بينها، هي أنها عصيّة على التعريف والتطوّر بمنأى عن الإنسانية وسلوكاتها الماهوية. أليس تفتّح العلوم الإنسانية هو الخاصيّة المميّزة للثقافة الحديثة؟

لكن الإنسان كان دائماً الموضوعة الرئيسية لتفكيره الخاص وموضوع دراسة منظوماتية وثابتة. لذا ألا يُشير انبجاس العلوم الإنسانية في القرن العشرين وتطوّرها الخارق إلى شيء آخر غير ذلك؟ إلى ما يلي: حلّ محلّ النظر إلى الحياة الإنسانية، أي إلى الذاتية المفسِّرة والمدركة بصورة مبهمة بدرجة قد تزيد أو تنقص بوصفها ذاتية ترانسندنتالية وفي التحليل الأخير الحياة المطلقة لهذه الذاتية، مشروعٌ صريح قائمٌ على التحصّل على معرفة علمية عن هذا الإنسان، أي معرفة موضوعية بالمعنيين

اللذين تبيّناهما سابقاً. الحاصل أن مسعاها استُتبع بتعطيلِ الذاتية التي تُحدّد ماهية الإنسان. في حالة علوم الطبيعة، كان يبدو هذا التعطيل متوافقاً مع متطلّبات الموضوع المدروس، انطلاقاً من أن هذا الموضوع - الطبيعة - كان مختلطاً مع الكائن الطبيعي، أي مع من لا يحسّ بنفسه ولا يخبر نفسه. في حالة العلوم الإنسانية وخلافاً لذلك، لا يعني تعطيل الذاتية شيئاً أقل من إقصاء ما في الإنسان يُشكّل ماهيته الخاصة. لذا إن النتيجة المباشرة للتوجّه العلمي - التوجّه الغاليلي - في ما يخص العلوم الإنسانية هو زوال موضوعها.

هكذا يُصبح من الممكن فهم السمات التي تبديها هذه العلوم منذ ظهورها في الثقافة الحديثة فهماً قبلياً. أبرز هذه السمات هو زوال محتواها النوعي بزوال الذاتية. من الناحية النظرية كل مبحث إنما يُعرَّف بموضوعه الذي يعتمد عليه مثل نتيجة له. في المقام الأول، يقتضي هذا المبحث انبثاق الموضوع بنفسه، وإقامته المسبقة في شرط الظاهرة. في المقام الثاني، يستتبع أخذه في الحسبان من طرف علم وجعله "موضوعاً" له تحديداً عبر الدراسة الموضوعاتية هذه وبها، ما يعني أنه ثمّة فارق بين الظاهرة الأصلية والموضوع المدروس موضوعاتياً من طرف العلم. يتكوّن هذا الفارق من جملة الافتراضات والقرارات التي تُعرّف هذا العلم. مثلاً

اختار العلم الغاليلي استبعاد الخاصيّات الذاتية للطبيعة من مبحثه، والإبقاء منها على أشكالها القابلة للتحديد الهندسي والمثالي، وإذ ذلك "الموضوعي". وقد بيّنا ما يعنيه إقصاء الكينونة-المنعطية-لـ-الذاتية للطبيعة من كينونتها المحسوسة والمملوكة جسدياً، الذي هو في التحليل الأخير إقصاء للذاتية التي تجد فيها الطبيعة مع ذلك كينونتها الأصلية والفعلية، بما هي الشعور الذاتي بالتخارج. وكذلك إن هذا الإبطال للذاتية يُتيح للأشكال الهندسية البقاء في استقلالها الظاهر وبوصفها أشكال الكائنات الطبيعية نفسها، ما يسمح للفيزياء والعلوم المرتبطة بها المحافظة على هذه الإحالة الرئيسية على طبيعة مجرّدة تنظر إليها هذه العلوم على أنها الطبيعة الفعلية. لكن ما الإحالة أو الموضوعة الدراسية الممكنة المتبقية في حالة العلوم الإنسانية بعد هذا الإلغاء الجذري للذاتية؟

بمعنى من المعاني لا شيء. لهذا، بدأنا القول إن هذه العلوم هي من دون موضوع، بمعنى من دون موضوعة دراسية. يُسبغ غياب الموضوع هذا على المبحث أسلوباً خاصاً جداً، وهو الأسلوب الذي نراه واضحاً في العلوم الإنسانية اليوم. فهي تتجزّأ فعلياً إلى كثرة من البحوث التي ما عادت تربطها وتوحّدها أي غاية أو موضوع دراسي، وما عادت تتطوّر وفق تراتبية تفرضها هذه الموضوعة. باتت هذه العلوم مستقلة ولا

يهديها في نهجها إلا النتائج المتحصّلة وإمكان تحصيل المزيد منها باستخدام طرائق تجري استعارتها وبكل بساطة تجريبها. والحاصل أنه بالإضافة إلى هذا الخواء الموضوعاتي الذي يُشكّل حقيقة هذا التطوّر المتكاثر، ينشأ لدينا على صعيد الطريقة اللايقين والفوضى نفسيهما.

ما قلناه عن العلم ينطبق على الطريقة التي تختلط معه في نهاية المطاف. فهي تتحدَّد أيضاً انطلاقاً من الموضوع الذي تستهدف توضيحه. والمنوال الذي تُمليه الطريقة على العلم في نمط المعالجة الملائم تطبيقه ليس في الأصل سوى نمط انبثاق الموضوع. وعندما يتضح أن المبحث عاجز فعلياً عن الاستجابة بما يلائم نمط انعطاء الموضوع، تُطبَّق طرائق أكثر تطوّراً و"دقّة" إلى الحدّ الذي تجدر به تسميتها بالطرائق التقييدية (restrictives). يطرأ ها هنا القرار الذي تكلّمنا عليه، وهو التجريد. يتخلّى العلم عبر التجريد عن مجاراة العينية التامة للموضوع ونمط انعطائه، ثم يلتزم مصادرة منهجية مفادها عدم الإبقاء من الموضوع - من "المعطى" - إلا على ما يعدّ نفسه قادراً على معالجته وفق الوسائل التي بحوزته. هكذا يُبقي العلم الغاليلي على الأشكال الممثلنة للطبيعة. هذا ما يتبقّى للعلوم التي تتحرّك ضمن هذا القرار، أي هذه الأشكال، وعلى الطرف الآخر من العلاقة، تتبقّى أيضاً

شاكلات تعقّلها الملاءمة، أي الرياضيات التي تُشكّل على وجه التحديد الطريقة الخاصة بهذه العلوم.

ما عادت العلوم الإنسانية تمتلك موضوعاً خاصاً بها، وما عادت أيضاً تجد ما يهديها في مبحثها، وذلك بسبب اختفاء الفعلية المحتومة - أقله في نظر هذه العلوم - المختصّة بإملاء نمط المقاربة. الحاصل من غياب التحديد المنهجي، المقابل للنقص المرجعي في هذه العلوم - أو بتعبير أفضل، لخوائها الأنطولوجي - هو استيراد الطرائق التي تُحدّد علوم الطبيعة إليها. وهذه نتيجة حتمية ما دامت تهمل هذه العلوم الذاتيةَ التي تسكن الإنسان وتُحدّد إنسانيته، فما عادت تتساءل عن نمط المعالجة الأليق من أجل فعلية مثل الحياة.

لمّا كان على الطريقة أن تتحدَّد انطلاقاً من الموضوع الذي تُطبَّق عليه، فإن مشروعيتها تستند إلى أن الفعلية - أكان المقصود بها فعلية الطبيعة أو فعلية الإنسان - لا تنفصل في نهاية المطاف عن نمط المقاربة المطبّق عليها، لكونها ليست شيئاً آخر في ماهيتها الأصلية غير هذه الفعلية. هكذا إن الحدس يقود بالضرورة كل علاقة إلى الطبيعة، حتى إن جُرِّدت محتويات الحساسية فلم يتبقَّ منها إلا أشكالها المحض. بالمثل، على العلاقة بالإنسان أن تهتدي بالمنوال الابتدائي لانبثاق الإنسان في شرط الظاهرة وانعطائه لنا، أي

انعطائه لنفسه، وإذ ذلك أن تهتدي بالماهية الذاتية المطلقة بما هي الحياة. لكن عندما عُطّلت الحياة وما عاد النمط الأصلي للولوج إلى الإنسان مشاراً إليه أو مبنياً بصورة مسبقة في أي مكان، انفصلت العلوم الإنسانية عن تجذّرها في الكينونة وتحرّرت من كل طريقة، وما عاد أمامها إلا البحث عن طرائق في فضاء آخر. حينئذ وجدت أمامها طرائق علوم الطبيعة، ولا وجود لطرائق غيرها. وهو الأمر الذي يُفسّر لماذا تعمل العلوم الإنسانية على غرار علوم الطبيعة وتُحاكي منوالها في الفعل.

ينطبق ما تقدّم على موضوعاتها. بما أن الفعلية ليست هي التي تُملي نمط مقاربة الموضوع وتُحدّده، انعكست العلاقة وصارت الطرائق هي التي تُحدّد الموضوعات وتُحدث موضوعات جديدة كمواضع تطبيق محتملة لجميع الطرائق المستعارة. هكذا أُحدِث موضوع "الرأي العام" بتلفيق من استطلاعات الرأي، أي بتطبيق شبكة رياضية وإحصائية على ما لا يمكن اكتشافه إلا فيها، أي المكنّى "رأي"، ليس في شكله العام والملتبس، بل بعكس ذلك بوصفه عينة من الأفكار التي يُحدّد محتوى "الأسئلة والأجوبة" تخوم فهمها، ويخضع توسيع حدودها لحساب دقيق. لم تكن هذه "الأفكار" بالطبع موجودة البتة في أي عقل، بل داخل هذه الشبكة فقط، ولهذا لا أهمية تذكر لحسابها مهما كان مفصّلاً، باستثناء أهميتها في

تشكيل علم جديد هو علم السياسة.

إلى أين قد يذهب هذا الخواء المرجعي والعوز الأنطولوجي في العلوم الإنسانية اليوم؟ مهما كان الموضوع الخاضع للمعالجة الرياضية تافهاً ومجتزأ بصورة اعتباطية، ألا يجب أن يحمل داخله لو أثراً من الحياة أو ظلّاً لها، بما هو موضوع للعلم وينبغي أن يحافظ على رابطة مهما كانت مع الإنسان وإنسانيته؟ أليست المقولات الترانسندنتالية للحياة ومحتواها الذي يستمّد امتلاءه منها حاضرة وفاعلة أينما كان ثمة "إنسانٌ" أو سلوك إنساني أو دلالة إنسانية وذلك حتى في أكثر الظواهر موضوعية؟ ألم يئن أوان التفكير المعمّق في مصطلح "الموضوعي" و"الموضوعية"، الذي لئن كان يُشير في الأصل إلى الكائن الطبيعي وإلى شرطه في آن، فإنه يشتمل في نهاية المطاف على شيء آخر كلياً، أي الحياة وشعورها الذاتي تحديداً؟

يُنجز هذا الشعور الذاتي على نحو مستقل عن التخارج وقبله، ولا يتشكّل به البتّة. لكن ذلك لا يمنع تمثيله المحتمل في عالم على نحو لا يكون فيه هذا التمثيل سوى مجرّد تمثيل، كما سبق وقلنا. أي لا يمنحنا مدخلاً إلى الكينونة الفعلية والحيّة للحياة (تُحدّد وحدها تخوم مدخل كهذا، بوصفها مدخلاً إلى نفسها وبوصفه نفسها) بل إلى شيء معادل لها

فحسب، ويدلّ إليها و"يُمثّلها"، كصورة بيير Pierre التي تُمثّل بيير عندما لا يكون هنا. ما قوام هذا التمثيل للحياة؟ إنه موضعة (objectivation)، الموضعة الذاتية للحياة، ليس بمعنى الموضعة الفعلية كما لو كانت الحياة نفسها هي التي تدخل إلى الموضوعية وتحضر أمام نفسها، منعطيةً إلى نفسها في هذه الموضعة وبها. ليست هذه الموضعة الذاتية للحياة موضعة فعلية، بمعنى أن ما هو موضوع (posé) وحاضر أماماً ليس الحياة نفسها البتة، التي تشعر بنفسها في نفسها فقط، وإنما تمثيل فارغ لها، ودلالة، أي دلالة عن كينونة الحياة أو الانتماء إليها. إن المثول الفينومينولوجي داخل طرف علاقة قصدية لما هو حي ويحتوي إذ ذلك في نفسه على ماهية الحياة ليس سوى تحصّل على ماهية مثالية، وهي الماهية المتعالية للحياة، التي لا تتداخل مع ماهيتها الحيّة الأصلية، أي الواقعية الفينومينولوجية لشعورها الذاتي، بل تفترضها مجرّد افتراض. كل دلالة تستهدف الحياة أو تُحال عليها إنما تتشكّل عبر افتراض. إنها سمة مستمدّة من الحياة الترانسندنتالية وتفترضها. ليس هذا الافتراض إلا الموضعة الذاتية للحياة على شكل دلالة لا فعلية.

ليس تمثيل الحياة تمثيلاً فعلياً. ومع ذلك يسري في كامل عالم التمثيل ويُحدّده من أوله إلى آخره. وبالفعل إن الكائن

الطبيعي في هذا العالم لا ينفصل عن دلالة "الحياة". ثمّ إنه في انتمائه إلى الطبيعة ليس البتة سوى محسوس أو مملوك جسدياً. لكن الكيفية المحسوسة هي الموضعة الأولى للحياة بما هي موضعتها اللافعلية؛ كل خاصيّة محسوسة أو شعورية أو قيمية للأشياء ليست إذ ذلك إلا الإسقاط التخارجي لما يحتفظ بموضعه الأنطولوجي الخاص به رغم هذا الإسقاط وبه، ويبقى ها هنا حيث يبقى كل إحساس وشعور وقيمة كإمكان رئيسي.

لكن العالم أولاً وقبل كل شيء هو عالم البشر والموضوع القابع فيه ليس الكائن الطبيعي في المقام الأول بل الموضوع الإنساني، أي مجمل الظواهر اللغوية والنفسانية والاجتماعية والسياسية... التي لا تقتصر في تشكّلها على الاستناد إلى الذاتية الترانسندنتالية، وفي نمذجة مقولاتها على مقولات هذه الذاتية، بل تستمدّ منها أيضاً نواتها العينية. ليست هذه الظواهر في وجودها المادي كما الصوري إلا موضعة لها، أي موضعة للحياة التي تستمدّ منها كل شيء وتدين لها بكلّ شيء. إن هذه الظواهر تُشكّل موضوع العلوم الإنسانية وتعهد لها منذ البداية بمرجعية رئيسية ومؤسِّسة مع أن هذه العلوم تدّعي تجريدها بما يتماشى مع المشروع الغاليلي.

لننظر في مثال التاريخ. تقع مجريات التاريخ في الطبيعة لكن

الطبيعة المقصودة هنا هي الأصلية، أي الطبيعة المحسوسة ماهوياً والمملوكة جسدياً والمُحدَّدة قيميّاً. إنها طبيعة النهار والليل، والرطوبة والجفاف، والبرودة والحرارة، والبذور والحصاد، والقطعان، والأشجار والغابات... ثمّ إن موضوع التاريخ هو الإنسان في علاقته التاريخية، أي في علاقته مع هذه الطبيعة غير الغاليلية. إن تاريخية هذه العلاقة، أو في التحليل الأخير زمانية العالم نفسه، أي الزمانية التي يحدث فيها بوصفها عالماً ويتغيّر، هي المقولة الترانسندنتالية التي لا وجود ممكن دونها لأي فعلية تاريخية أو إذ ذلك لأي تاريخ. ينتسب البشر إلى عالمهم ويشترعون (se projettent) في مهمات ومآرب خاصة بهم في هذه التاريخية وبها فقط، وعلى أساس تخارج الزمان فيهم.

غير أن محتوى هذه المآرب - جوهر الفاعلية الاجتماعية - لا يقتصر البتة على شكل هذه العلاقة التخارجية بالعالم ولا يُفسَّر بها، بل انطلاقاً من الحياة. فالفاعلية التي تباشر بها الحياة تلبية حاجاتها متجذِّرة في الحياة وفي ذاتية هذه الحاجات. لكن هذه المباشرة ليست شأناً تقرّره إرادة حرّة، كما لم يختر أحدٌ أن يعيش وينهض بمهمات الحياة. إذاً ليست قوانين التاريخ شيئاً آخر غير قوانين الحياة. ولا تُستنفد زمانيتها في زمانية العالم، أي التخارج الأصلي للبرانية التي يحدث فيها

العالم. بل إن قوامها يتشكّل من الزمانية المحايثة للحياة، ومن انقلاب الرغبة إلى إشباع والمعاناة إلى فرح، هذا الانقلاب الذي يحدث في الحياة وليس ممكناً إلا بها. وسواء علم بذلك أم لا يؤكّد التاريخ بوصفه علماً علاقة ماهوية بهذا الأساس الأنطولوجي للتاريخية الأصلية. فهو يقتطع ظواهره من هذا الأساس، ومنه يستمدّ قوانينه ومعناه وكذلك المعنى والحافز الخفي لكلّ عمله. ذلك أن ما تبحث عنه الحياة وتنشده في التاريخ - بوصفه فرعاً معرفياً أساسياً من الثقافة - هو أن تلتحق بنفسها من وراء الانفصال بين العالم والزمان، وأن تقرأ في تاريخ مَن أتوا قبلها ماهيتها الخاصة، وإذ ذلك تقرأ فيه تاريخها من حيث هو تاريخ أرادته هذه الماهية وأوجبته.

مجمل القول: ليست نزعة المشروع الغاليلي الموضوعية، عندما تصير نزعةً للعلوم الإنسانية، سوى وهم. يتشكّل هذا الوهم ويتفكك على النحو الآتي: مهما كانت طبيعة الظواهر التي تدرسها العلوم الاجتماعية ومنوال دراستها لها، فإن هذه العلوم تحتفظ بعلاقة لا رادّ لها بما به يكون البشر بشر، بالجسدية والتاريخية والاجتماعية والنفسانية وباللغة - مفهومة بوصفها الكلام الأولي والقدرة على الكلام - وبجميع المقولات الترانسندنتالية التي تحدّدها ماهية الحياة. هذه المقولات هي مقولات الحياة والشاكلات الأساسية التي

تُنجَز وفقها كتجربة بالعالم وبنفسها. كيف لمثل هذا الأساس، أو الغور العميق الذي لذاتية جذرية، أن يكون أساساً للمعالجة الموضوعية للظواهر الإنسانية وقبل ذلك لموضوعيتها؟ كيف لما يفلت في المبدأ من نور التخارج أن يقبل هذا الدخول وينعطي بصفته موضوعاً-ماثلاً-أماماً؟

الجواب: بواسطة عمل الموضعة الذاتية للحياة. من ناحية إن الحياة الترانسندنتالية هي التي تتموضع مزوّدة كل ظاهرة "إنسانية" بنواتها العينية، ومزوّدة قبل ذلك الإنسان عينه، أي الفرد الأمبريقي. قد لا يمكن تصوّر موضعة كهذه من دون تحديد طبيعي - الجسد الطبيعي - يعمل عمل نقطة ارتكاز، لكنه لا يُفسّر به البتة ولا يُختَزل إليه. ليست الموضعة سيرورة ذاتية أو الذاتية عينها في بنيتها التخارجية فحسب، بل إن ما يحدث داخل الوسط الخارجي الذي للتخارج هو هذه الحياة الترانسندنتالية عينها على شكل مجرّد تمثيل وإذ ذلك على شكل نسختها اللافعلية.

إن مثل هذا المحتوى إذا ما أُخذ بصورة مستقلة عن هذه الموضعة واختزِل إلى عنصر طبيعي وكائن مفتقر إلى القدرة على أن يحسّ ويخبر، ليس سوى حدّ مجرّد، ولا يُشبه بشيء الجسد الحي، أي لا يُشبه ما يحمل بصورة رئيسية في ذاته القدرة على الإحساس بالعالم والسلوك إزاءه، أي القدرة على

أن يحسّ بنفسه ويخبر نفسه. ذلك أن العين مثلاً لا ترى، وإنما النفس فحسب، واليد بما هي تحديد طبيعي و"موضوعي" حصراً لا تحسّ أو تمسّ، وكذا الأذن لا تسمع. إن كان في مقدور اليد - بوصفها جزءاً من الجسد الموضوعي - أن تتوجّه إلى جسم صلب للمسه وتحسّسه، والعين أن ترى والأذن أن تسمع، فذلك بمقدار ما تنعطي بوصفها موضعة للقدارت الترانسندنتالية على التحرّك والإحساس والرؤية والسمع واللمس، هذه القدرات التي تُحدّد الكينونة الذاتية للجسد الموضوعي. ليس في مقدورها ذلك إلا بمقدار ما تحمل في نفسها التمثيلات اللافعلية لكلّ من هذه القدرات. إن هذه التمثيلات هي نسخة هذه القدرات داخل الموضوعية، وتُستحضَر في الجسد الطبيعي لتجعل منه جسداً إنسانياً.

هكذا إن الجسد الموضوعي والفرد الأمبريقي هما حاصل موضعة مزدوجة: موضعة الجسد الذاتي بما هو جملة قدراتنا على الإحساس، أي على أن نكون ترانسندنتالياً بالنسبة إلى عالم، وقبلها موضعة الجسد الأول الأصلي، أو الإمكان القبلي لهذا الجسد الذاتي في أن يكون في ذاته، وبلوغ كلّ من هذه القدرات نفسها، وبلوغ الجسد الذاتي العالمَ بواسطة هذه القدرات. هذا الجسد الأول الأصلي هو الإحساس بالنفس واختبار النفس. إن الواقعة الإنسانية - أبسط واقعة تاريخية -

ليست معقولة أو ممكنة ما لم تتعلق بفرد أمبريقي، وما لم تكن نفسها حاصل هذه الموضعة المزدوجة. هذه الموضعة هي التي تجعل من التاريخ تاريخ الأفراد الأحياء، أي تاريخ القدرات التي يسلك بواسطتها هؤلاء إزاء العالم وفق كثرة متعددة الأوجه من المشاريع، لكن قبل ذلك يسلك إزاء أنفسهم في الصيرورة الأصلية للجوع والبرد والرغبة التي يتأصّل فيها فعلهم. داخل هذه الصيرورة الأصلية على وجه التحديد إنما تحدث ماهية الواقعة الإنسانية، أي النمو، وتعرف نفسها. ولهذا السبب هذه الصيرورة هي أيضاً صيرورة الثقافة.

ورغم نزعة المشروع الغاليلي الموضوعية، فإنه يفترض لا محالة في العلوم الإنسانية الفرد الأمبريقي كمعطى قبلي وإذ ذلك الموضعة المزدوجة التي ذكرناها للتو. لكن لا علم مع الأمبريقي. لذلك، تستتبع نزعة المشروع العلمي الموضوعية إنشاء موضوعات مثالية يُصبح بها المعطى قابلاً للمعالجة الرياضية التي تتمخّض عن معطى جديد غير أمبريقي. هذا المعطى الجيد هو معطى موضوعي بمعنى جذري، أي بمعنى المثالية والزمانية الكليّة، أي معطى نستطيع العودة إليه متى شئنا. من الممكن أن نبني قوانيناً على أساس هذه الموضوعات المثالية، وتضايفات من شأنها أن تبدي الخاصية الموضوعية المطلقة عينها. النظرية العلمية هي مجمل هذه التضايفات

والتعديلات، بمعنى الكلية المتماسكة والمنظوماتية.

هب أن الأمر يتعلق بحالات الانتحار. نستطيع إحصاءها، فيحلّ محل مجرّد تراكم هذه الوقائع الأمبريقية الذي ما زال مفتقراً المعقولية شيء آخر مختلف. إنه الرقم الذي يُصبح ذا معنى إن ربطناه بعلاقة تضايفية مع أرقام أخرى وأظهرنا بينها علاقة مثالية مثلهم. نجري لهذا الغرض اقتطاعاً داخل مجتمع معطى لفئات عمرية وفئات اجتماعية وما إلى ذلك، وكلّ مرة نجري إحصاءً تبعاً لهذه المرجعيات، لنجد أنفسنا أمام قوانين ونحصل على العناصر اللازمة من أجل نظرية سوسيولوجية عن الانتحار التي يمكن إضافة مكملات تاريخية واقتصادية وطبية إليها. وبالمثل، إذا كان الموضوع هو الجنسانية الإنسانية، فما إن يُحدَّد عدد معين من السلوكات، حتى تُجدول أيضاً تبعاً للعمر والجنس والطبقة وصنف المجتمع، وتُحصى الظروف والملابسات التي تؤدّى فيها. يمكننا أن ننقّح تعريف الأصناف والفئات والأوضاع، وأن نتحقّق منها، ونوضّح الأشكال والبنى، وأن نصل أخيراً إلى نتائج أكثر تفصيلاً وعلمية وموضوعية.

ما قيمة "نتائج" كهذه؟ ما الذي قد تعلّمنا إياه ولا نعرفه مسبقاً؟ وما دامت التحديدات التي تُشكّل نسيج العلم تتعلق بالمعرفة المسبقة التي يحملها كلّ منا بما هو حي، ما الذي قد

تحمله لنا هذه النتائج ويكون مختلفاً عن هذه المعرفة؟ أليس من الأكثر لياقة أن تكون هذه المعرفة المسبقة (الموصوفة بالمعرفة المبهمة وغير المحدَّدة، وهي ليست كذلك إلا في نظر مشروع العلم الموضوعي النزعة) هي الأحق بالنظر المعمَّق عبر التحليل الفلسفي؟ ألا نعترف بماهية فعل إيروتيكي منفرد عندما نفهمه بمعزل عن مسألة معرفة متى وكيف وكم مرّة وفي أي ملابسات حصل، وبمعزل عن المحمولات (prédicats) المثالية التي نسعى إلى إلحاقها به؟ أليس في هذا الفهم اعتراف مثلاً بعلاقة الحياة الترانسدنتالية المحايثة والذاتية على نحو مطلق بوجهها الثاني الموضوعي والعصي على الفهم، أي بهذا الجسد بعينه بسمته الجنسانية وتشكيله الغريب، العصي على الفهم بالنسبة إلى الحياة الترانسندنتالية (ليس بالنسبة إلى العلم الذي سيتمكّن من تفسيره يوماً ما) التي يعتريها القلق من جسدها ومن الإمكان الذي يستثيره فيها؟ وللتخلّص من هذا القلق، تُسلّم هذه الحياة نفسها للعب التحديدات الموضوعية ومستقبلها الذي أصبح مستقبل الحياة. ألا يعرف مَن يقرأ كتاب كيركيغارد Kierkegaard الموسوم *Concept d'angoisse* [مفهوم القلق] عن الحياة الجنسانية أكثر بعض الشيء مِمن يقرأ جميع الرسائل العلمية التي كتبت وسوف تكتب في هذا الموضوع مع ما يلزم من إحصاءات مرهِقة تُخبرنا أن كذا في

المئة من الشبان الأمريكيين أقاموا علاقة جنسية مثلية قبل العمر كذا، أو أن "سبعة في المئة من الفرنسيّات مارسن الجنس على السلالم"؟

هكذا لا يعني الحمل (prédication) المثالي على الواقعة الإنسانية سوى إفقار تدريجي لها. يبلغ هذا الإفقار درجته القصوى في المعالجة الرياضية. ذلك أن الفعل المقولي الرياضي هو صوري بحت، وموضوعه هو أي موضوع اتّفق ونستطيع حساب أيّ كان من دون أن تجلب هذه العملية أدنى عنصر عيني إلى ما يخضع لها. فأن نعرف أنه وقع في هذه المدة وهذا المكان وبملابسات معينة عدد معين من حالات الانتحار أو الممارسات الجنسية، هل يُضيف شيئاً أياً كان إلى معرفتنا عن القلق أو الدُّوار الذي يكتنف هذه "السلوكات"؟ وبخلاف ذلك أليس من مفاعيل كل تحديد مثالي أو صوري رفض هذا القلق، ومثله عموماً كل ما ينتمي إلى التجربة العينية لمثل هذه الظواهر ويُحدّدها أي ذاتيتها الأصلية وغير القابلة للتجاوز؟ وأكثر من ذلك، أو ليس هذا الرفض ما يحفّز هذا التحديد المثالي، وكذلك المشروع الغاليلي نفسه، منظوراً إليه ليس في التحقق الفعلي لإجرائه ووفق نزعته في الدراسة الموضوعاتية، وإنما في سرّ وجهته القصدية الأولى، أي بوصفه نفسه تجربة ذاتية أو إرادة صادرة عن الحياة، إرادة

الحياة إنكار نفسها؟

من وجهة النظر المنهجية ألا يفرض احترام الظاهرة، أي احترام نمط انعطائها - ظاهرة القلق في أمثلتنا - على عملية المثلنة التي يتشكّل فيها كلّ علم، أسلوباً ووجهة محدَّدتين؟ هل لنقطة الانطلاق أن تتموضع إلا في الظاهرة نفسها المفهومة على هذا النحو؟ أي يحدث التجريد انطلاقاً منها والخواص التي يستخلصها منها هي خواص الظاهرة، أي المقولات الترانسندنتالية للحياة المطلقة ولماهيتها، مع الأخذ بالاعتبار أن هذه الخواص لا يُنظر إليها في هذه الحالة طبقاً لوجودها الأصلي، أي كما تُعاش وتُخبر في إطلاقية وجودها العيني وملئه، وإنما متمثِّلة على هيئة ماهيات مثالية. ومع أن هذه التمثيلات (إذ ذلك الماهيات نفسها بما هي ماهيات مثالية) مجرّدة وليست فعلية، تبقى حاملة في محتواها التمثيلي لخاصيات متأصلة في الشاكلات الحيّة للذاتية المطلقة ومعبِّرة عنها. وبوصفها كذلك، لا تمت بصلة إلى التحديدات الصورية المحض الناتجة من الفاعلية المقولية للعدّ والتجميع والدمج، ولنمط المقاربة الرياضي عموماً الذي يجد تطبيقه المفضَّل في الطرائق الإحصائية.

تُخفي هذه الطرائق وراء الصرامة الظاهرة لمنظوماتها القياسية الفراغ الكامل للمعارف التي تتيح اكتسابها. فالقالب

الرياضي الذي يُخلع على الظواهر يبقى غريباً عن ماهيتها، أي عن سيرورة العيش الآني للجنسانية والجريمة والانتحار. يبقى اللغز الذي يكتنف هذه الظواهر أعمق من أي وقت. على هذا النحو، يمكننا القول: كلّما كان استدعاء العلوم الإنسانية للطرائق الإحصائية بغية التطابق مع النموذج الغاليلي أكثر، كانت معرفتها عن موضوعها أقل. وقد يصل جهلها إلى حدّ لا تعرف معه عمّ تتحدّث، ولا تمتلك أي فكرة عن موضوعها، ما عدا هذا الفهم المسبق الضبابي والعام جداً الذي يملكه الجميع حول الجنسانية والجريمة والانتحار. يتيح هذا الفهم المسبق للعلوم تحديد موضوعها، لكنها لا تُضيف إليه شيئاً، بل تكتفي بتكرار كل واحدة من هذه الظواهر التي تُحصيها بضبابية وعدم تحديد، ساعية إلى إدراجها في لائحتها المثالية.

تعتمل في تكوين كلّ علم من هذا النوع سيرورة مزدوجة يجدر بنا في ما يلي تبيّن تضميناتها. في الأولى التي تسم العبور إلى التمثيل، السمة الأنطولوجية الرئيسية للحياة - أن تخبر نفسها في كل نقطة من كينونتها - قد فقِدت وحلّ محلّها التباعد الذي ينشأ فيه العالم. ومحلّ الالتصاق الكلي للكينونة بنفسها في المحايثة الجذرية لذاتيتها المطلقة حلّ محلّ التحديدات الأنطولوجية التي تؤثر في المبدأ في هذا الوجود منظوراً إليه في شجويته المتطابقة بالتمام مع نفسها - "إنه

لسعدٌ، يقول كافكا Kafka، ألا تتعدى الأرضية التي تقف عليها القدمان التي تغطيها" -، حلّ شيء آخر مختلف كلياً: المسافة أو الكينونة المتباعدة في تناهي البعد التخارجي حيث تظهر هذه الكينونة، وحيث لا تعرض سوى وجه من وجوهها، الذي سيُحيل بدوره إلى آخر تبعاً للعب أوجه منفصلة تسعى نظرة الوعي إلى الإحاطة بها منساقة وراءها ومترحّلة عبرها من أفق إلى آخر من دون أن ينتهي هذا الظهور للآفاق أمامها.

يُولَد مشروع المعرفة مع خياراته وقراراته المحتومة عندما يحلّ فراغ البرانية محلّ الامتلاء الذي تتمهّى فيه الحياة في نفسها. ها هنا تكمن السيرورة الثانية المتأصلة في تكون كلّ علم. لكلّ ظاهرة متعالية حيّز متناهٍ، ويتعلّق الأمر بتعيين ما ينبغي الإبقاء عليه في هذا الحيز بوصفه سمة ماهوية مُحدَّدة لموضوع المبحث، أي موضوعة هذا العلم. وما إن تُحصَر هذه السمات وتوضَع في علاقة وحدة في ما بينها، حتى يمكننا البدء بتعيين قوانين وأشكال تنسيقها قبل إخضاعها للمعالجة الرياضية التي يُحسَب أنها خصيصة كلّ علم. وكما سبق ورأينا في حالة موضوع العلوم الإنسانية، إن موضعة الحياة الترانسندنتالية على شكل دلالة مثالية مستحضَرة في الظاهرة وتجعل منها ظاهرة إنسانية هي سيرورة تكونية لكل علم وكذلك للسمات التي نبقي عليها فيه، سمات الزمانية

والحساسية والتقويم والشعورية وبين-الذاتية وما إلى ذلك. إن مثل هذه السمات مرتبطة في ما بينها قبل الموضعة وفق نواظم أساسية وتراتبية هي تراتبية ماهية هذه الحياة ومُحدِّدة لها. ثمّ يُعثر على هذه السمات في الموضعة على شكل خاصيّات أمبريقية لا يقترن بعضها ببعض وفق روابط ماهوية ظاهرة، فتدرسها العلوم الوضعية كيفما اتفق ولأسباب فقدت كلّ مرجعية لها إلى الماهية وما عادت مطابقة لها. وما سيُملي حينئذ على هذه العلوم سلوكاتها وخياراتها انشغالات وغايات أخرى، مثل قدرة هذه السمات على الخضوع لمعالجة كميّة أو منطقية، وقابليتها الاندراج في صنف تحليلي أو تحت مقولات مستخدمة مسبقاً في فروع معرفة مختلفة.

حينئذ ترتسم عرضية مزدوجة تجد منبتها في السيرورة المزدوجة هذه. تُفضي موضعة الحياة عموماً إلى نشوء سؤال لماذا: لماذا هذه الحياة، لماذا أنماط الإنجاز هذه، وهذه التحديدات الجسدية والجنسانية، لماذا هذه الغايات أو الوظائف؟ تجب ها هنا ملاحظة أن أسئلة كهذه ليست ممكنة ما بقيت الحياة في نفسها، ها هنا حيث تخبر نفسها وتتطابق مع نفسها، وتكون بكلّها ما تكون أو تفعل، ولا تتساءل البتة في شأن نفسها، مفتقدة الإمكان لذلك لأنها لا تُلقي في ما وراء نفسها أي أفق للفهم لتعود إلى نفسها انطلاقاً

منه وتتساءل: ما هذا؟ لماذا هذه السمات الغريبة؟ أو لتتساءل أولاً في شأن ما هو أغرب من ذلك كلّه، أي: لماذا اختبار النفس الذي للحياة؟

إن النزعة الموضوعية هي التي تُحدث هذا الإمكان في التساؤل في شأن الذات. ففي متاهات التباعد الذي تندرج فيه هذه النزعة، يقبع الوعي والمعرفة والعلم ومجمل المشكلات المرتبطة بشرط الوعي. لهذا السبب لا سبيل للوعي إلى حلّ هذه المشكلات. لا يجد السؤال لماذا أي إجابة، لأنه بصفته كذلك هو استحالة الجواب الذي يكمن في الحياة الذاتية فحسب، وفي الحب... هنا يُفضَّل على هذا السؤال سؤال أكثر تواضعاً: "كيف". لا يسأل هذا السؤال عن الكيفية الماهوية للانعطاء، أي الكشف الأصلي الذي قد يقودنا من جديد إلى الحياة نفسها، بل هو "كيف" مصطنع يسأل عن السيرورة الموضوعية، ليس حتى عن علّتها الفعلية أو المفترضة، وإنما عن تفصيلاها الدقيقة الخارجية والمختلَقة مثلها، والمقترنة بها وفق تضايفات يتعلّق الأمر في أكثر تقدير برصدها. في السؤال "لماذا" وبه إنما يُفتتح السؤال "كيف"، حتى إن ادّعى الحلول محلّه، وهو ادعاء يُفضي فعلياً إلى إدانته. إن اللايقين الذي يلف المباحث التي تحمل في نفسها البصمة الدامغة للبرانية يعود إلى أنها ألقت نفسها في هذه البرانية، ففقدت

قبلياً يقين الذات الذي للحياة. هذا اليقين الأخير هو وحده القادر على أن يعهد لها بمعنى ووجهة و"موضوع"، وإذ ذلك بأساس مطلق وحتمي.

العرضية الثانية الطارئة على الواقعة الإنسانية منظوراً إليها كظاهرة متعالية هي - كما رأينا - تحديد السمات ودلالتها ومناهجها. إن خاصية الطريقة الرياضية هي أنها تنطبق على أي موضوع اتّفق. ليست الطريقة هي التي تُعيّن الموضوع، كما أنه لا يتعيّن هو بنفسه، ولا يأتي بنفسه مدفوعاً بانكشافه الكليّ لنفسه، مثل الخوف أو الإحساس أو الرغبة، مثل الحياة. بل إن ما يعوم داخل الظاهرة الأمبريقية وعرضية المعرفة وكل معرفة موضوعية متعلّقة بالحياة هو ظلّ الأخيرة، أي ظلّ الحياة الترانسندنتالية. إنه القرار الذي نختار به على وجه الدقّة ما سنضعه قبالة هذا الظل في الظاهرة المكنّاة موضوعية، وما سننظر إليه فيها بوصفه معادلاً وذا دلالة لها، وما هو تمثيلي لما تكونه فعلياً. المسألة هي بناء منظومة المعادلات المثالية للحياة، ما دام الأمبريقي - أو أول نسخة عن الحياة - لا يدخل في نطاق العلمية إلا مع تعليق المحسوس وتشييد موضوعات مثالية مكانه من شأنها أن تتيح وحدها المعرفة الملائمة. العرضية التي نتكلّم عليها هي حزمة الإعدادات التي نحاول بها أن نخلع على معطيات الظاهرة الإنسانية تعبيراً موضوعياً

وعلمياً قدر الإمكان، أي تعبيراً رياضياً.

يُتيح لنا بناء وتفكيك وهم النزعة الموضوعية في المشروع الغاليلي مطبّقاً على الإنسان أن نمسك بما هي عليه "العلوم الإنسانية" في نشأتها الداخلية. هذه العلوم هي عملية البناء والتفكك عينها. فالتفكك يُظهر لنا البناء، لكنه يفعل ذلك ليدحض مشروعيته في كل طور من أطواره. ذلك أن هذا البناء لا ينطلق من الظاهرة الأصلية بل من تمثيل لا فعلي للحياة. كذلك لا تُفهم السمات الذاتية التي يتم الاحتفاظ بها بصورة لا إرادية (يأس الانتحار، والقلق من الكيان الجسدي، والخوف من الموت) وفق النظام الماهوي لأساسها الترانسندنتالي ولا تُدرس دراسة موضوعاتية خاصة. فضلاً عن ذلك تقتصر المعرفة بها على إحصاء خارجي وإبانة لعلاقة خارجية هي الأخرى. وأخيراً إن اختيار الإعدادات التي تُعنى بعرض هذه العلاقات اختيار اعتباطي.

إذاً، إن تفكيك هذه العلوم هو نقد لها. يُظهر هذا النقد كيف أن ما تجنيه من موضوعية وهمي ما دامت العملية المتواصلة من الموضعة والتمثيل والتجريد والممثلة والعدّ لا تُتيح مقاربة الماهوي وإنما تفعل خلاف ذلك، أي ترسم ابتعاده التدريجي لتنتهي بخسارته. وإلا كيف لم يعرف الإنسان البتة ماذا كان، رغم هذا التراكم للمعارف الوضعية السائدة في عصرنا؟ أليس

من الأجدر في هذه الحالة، أمام خواء هذا التجريد المتنامي، العودة إلى أنماط أخرى من المعرفة من شأن الحياة أن تنعطي فيها إلى نفسها في فعليتها الخاصة، لا أن تنعطي كما هي، وإنما كما تصير، أي في النمو الذاتي لهذا الانعطاء الذاتي، وإذ ذلك في تطوّر وغلواء قدراتها؟ إن هذه الأنماط التي تُنجز فيها المعرفة الوحيدة الممكنة عن الحياة بما هي تجريب لها وبها، وبما هي براكسيس، ليست شيئاً آخر غير الأنماط التقليدية للثقافة، أي: الفن والإيتيقا والدين.

لكن، هل الاستبعاد الكلي للمشروع الضال في ذاته للمعرفة الموضوعية عن الحياة أمرٌ ممكن؟ وإن لم يكن كذلك، أليس السبب الوحيد هو أن هذا المشروع لا غنى عنه للحياة ويجد في هذه الأخيرة مسوغه النهائي؟ تمكن صياغة هذا المسوغ صياغة سريعة: بما أنّ الحياة في شعورها الذاتي لا "تكون" إلا بوصفها إنّيّة وإذ ذلك فرداً ترانسندنتالياً، وبما أن قدوم (Parousie) الكينونة يتكرّر إلى ما لا نهاية، تجد كلٌّ من هذه الحيوات (من هذه الذاتيات المطلقة) نفسها في علاقة برانية جذرية مع الأخريات. والشكل الظاهراتي لهذه البرانية هو العالم. ففي الأخير، ترتبط كل حياة بالحيوات الأخرى وبنفسها، وبالطبيعة أخيراً بما هي آخر في هذا العالم. وانطلاقاً من الموضعة الأمبريقية لهذه الحياة وبفضل سيرورات التجريد

والمثلنة التي تكلّمنا عليها، تنبني العلوم الإنسانية بالتوازي مع علوم الطبيعة. لكن العلاقة الموضوعية بالغير وبالطبيعة ليست إلا تمثيلاً لما - بما هو رغبة وحاجة - يجد موضعه الأصلي وعلّته في الحياة نفسها. كلا التمثيل وما يُمثَّل يجد تفسيراً له في نهاية المطاف انطلاقاً من الحياة. لهذا إن العلوم الإنسانية تحتفظ بعلاقة ماهوية ولا مفر منها بالحياة، رغم موضوعيتها، أو بالأحرى عبرها، وذلك حتى داخل المشروع الغاليلي والحجب الناجم عنه.

لننظر على سبيل المثال إلى علم من أكثر هذه العلوم تجذّراً في الحياة ووضوحاً ويكتسي قوة ضرورة حيوية. إن ما يميز حقيقةً الاقتصاد السياسي أنه يسمح للأصل الحقيقي للعلم بالظهور. يُبرز هذا العلم طورين متمايزين بوضوح. الطور الأول قديم قدم البشرية ويتشكّل من إنتاج كل كائن حي في ممارسته المتحدة بممارسة الكائنات الأخرى وبما هي إذ ذلك ممارسة مشتركة الخيرات الضرورية لعيشه. يفترض توزيع هذه الخيرات بين المنتجين تقدير ما هو مستحق لكلّ منهم، وإذ ذلك قياساً لقيمة الخيرات التي تُمثّل كمية العمل اللازمة لإنتاجها. لكن العمل شاكلة للحياة، وعلى الأخص هو الشاكلة التي تكتسيها عندما تتبدل الرغبة المتألّمة إلى جهد في محاولة لإشباعها. هذه الشاكلة هي إعمال للتملّك

الجسدي المشترك والأصلي للطبيعة. لكن هذا العمل الحي للجسد الحي والمتملِّك لا يقبل القياس لكونه لا شيء آخر غير الاختبار الذي يمرّ به هذا الجسد بصمت في شجوية معاناته. إنه شاكلة للشعور الذاتي حيث لا شيء ينعطي البتة بوصفه موضوعاً-ماثلاً-أماماً قابلاً للقياس ولا يمكن لأي نظرة أن تتسلّل لتأخذ هذا القياس أو تعطيه.

أما العمل الذي يُحدّد قيمة الخيرات ويسمح بتبادلها، فسيكون تمثيل هذا العمل الحي، أي تمثيل ما يبقى غير مرئي في ذاتيته بوصفها التحقق الفينومينولوجي للتملّك الجسدي المشترك والأصلي وحاضره الحي. لذا إن تمثيل العمل الحي لا يُنتج سوى دلالة لا فعلية وفارغة هي دلالة "العمل"، "العمل المنتج لموضوع". هذا التمثيل هو العمل الموضوعي الذي بوصفه تمثيلاً للعمل الحي الفعلي الذي أنتج فعلياً الموضوع يقيس الأخير.

ينبغي تحديد هذه القيمة وتحديد العمل الموضوعي الذي يقيسها لكي يكون التبادل والتوزيع ممكناً. إن تحديد العمل الموضوعي تحديد مزدوج: كيفي وكمّي. كيفياً العمل إما سهل وإما صعب، إما أنه يقتضي تدريباً وإما لا، شخصاً "مؤهّلاً" وإما لا. ليس هذا التحديد الكيفي للعمل الموضوعي إلا تمثيل السمات الفعلية للعمل الحي. لكنه تمثيل تقريبي

واتفاقي وتواضعي، وبكلمة واحدة عرضي، ما دام يُحلّق فوق الهوة التي تفصل الفعلية عن اللافعلية من جهة، ومن جهة أخرى يُطابق بين كيفية عامة – "مضنٍ"، "مؤهّل" – وما ينغلق داخل الفرادة غير القابلة للوصف لاختلافه المطلق. مثلاً إن نشاطاً مؤلماً ولا يطاق بالنسبة إلى فرد قليل الحيلة سيَخبَره آخر بخلاف ذلك كامتداد موفّق لإمكاناته وقدراته الخاصة. ثمّ إن مثل هذا التحديد الكيفي والعام للعمل الموضوعي لا يتطابق مع أي عمل فعلي بعينه. إنه توصيف متوسّط ذو قيمة عند فرد متوسّط ليس موجوداً هو الآخر.

ليس لتحديد قيمة المنتَج، إذا كان عليه أن يتيح عملية التبادل، إلا أن يكون كميّاً. إن قابلية قياس هذه القيمة قياساً صارماً هي وحدها التي تجعل منه قابلاً للمبادلة مقابل كل قيمة أخرى مطابقة. لذا يجب أن يتوضّع فوق التحديد الكيفي للعمل الموضوعي بمختلف درجاته الوصفية تحديده الكمّي. لا يختلف التحديد الأخير عن التحديد الكيفي رغم صيغته الرياضية، فهو أيضاً تقريبي واتفاقي وتواضعي وعرضي. ذلك أن ما يُقاس ليس العمل الحي والفعلي الذي نُنتج منه تعبيراً مثالياً صارماً، بل نسخته التمثيلية اللافعلية، أو العمل الموضوعي. ولا حتى الأخير، والحق يُقال، بل الزمن الذي يدوم خلاله فحسب. ليس الزمن الفعلي للمدّة الفعلية للعمل الفعلي، أي

المدّة التي تتطابق مع العمل، وإنما أيضاً هنا يتعلق الأمر بتمثيل عن هذا الزمن الفعلي، أو الزمن الموضوعي للكون، أي زمن العالم والساعات، شأن العمل الموضوعي الذي لم يكن سوى تمثيل عن العمل الفعلي في هذا العالم نفسه. لكن قياس الزمن الموضوعي الذي يمرّ بين الساعة الثامنة والزوال، والساعة الثانية والسادسة ويُكتَب "ثماني ساعات" - هو قياس رياضي مثالي وموضوعي وصحيح إلى الأبد - هذا القياس لا يقيس شيئاً ولا يُمسك بشيء من العمل المحقق فعلياً، أي من العمل الحي للذين يعملون: لقد ظلّوا ثماني ساعات في المصنع أو مكاتبهم، لكن ماذا فعلوا فيها؟ سوف يُقال أنهم بنوا هذا الجدار، أو صححوا هذه الأوراق الامتحانية، وما إلى ذلك. لكن ذلك ليس هو العمل وإنما حاصله الموضوعي. وفق الحدس العبقري لماركس لا يمنح ذلك قيمة بل يتلقّى قيمة، ويتلقاها من العملي الحي. أو بالأحرى لما كان العمل الحي يختفي في ليل ذاتيته المطلقة، فإن مبدأ هذه القيمة سيكون ما استبدلناه به، أي القياس الموضوعي للزمن الموضوعي للعمل الموضوعي. يُحدّد هذا القياس الرياضي جميع الكيانات المثالية للاقتصاد السياسي: قيمة ونقداً ورأس مال وربحاً ومصالح صناعية أو تجارية أو مالية، مع معدلات كل منها. تقع جميع هذه الكيانات على مسطّح واحد، ولها الوضع

نفسه في اختلافها عن الحياة، أي وضع المثالية واللافعلية.

يُشكّل مجمل هذه التحديدات موضوع الاقتصاد السياسي في الطور الثاني من تطوّره، الذي ينفصل فيه عن السلوك العملي للبشر وهم يتبادلون تلقائياً منتوجاتهم إثر تقدير تقريبي، أي عندما يصير علماً. الاقتصاد السياسي بوصفه علماً هو المنظومة النظرية للمعادِلات الموضوعية المثالية التي أخذت مكان الحياة، ليس من أجل معرفتها - هذه المعرفة هي بالتحديد واهمة - بل لأن الحياة منذ الأطوار الأولية من فاعليتها كانت تحتاج إلى هذه المعالم لتستطيع إنجاز نفسها والبقاء. وفي حالتنا، كانت تحتاج إلى مبادلة الخيرات التي تنتجها في سبيل البقاء.

تتجلى حقيقة العلم الغاليلي مطبّقاً على الإنسان - حقيقة "العلوم الإنسانية" عموماً - مع الاقتصاد السياسي بصورة واضحة وصاعقة. من ناحية، لا يُشيّد هذا العلم إلا على أساس سلسلة من التجريدات انطلاقاً من الحياة، وفي عملية يجري فيها استبدال معادِلات موضوعية مثالية بها، أي موضوعات قابلة للتكميم والمعالجة الرياضية. لكن هذه المعادِلات التي تُشكّل موضوعات العلم (العمل بما هو عمل "مجرّد" و"اجتماعي"، وبصورة أدق بما هو مدّة موضوعية لهذا العمل الموضوعي؛ والقيمة بما هي الممثِّل عن هذا العمل المجرّد وإذ ذلك بما

هي تمثيل عن تمثيل العمل الفعلي) لا معنى لها إلا داخل إحالة أساسية على الحياة. من ناحية أولى، تقدّم هذه المعادِلات نسخة نظرية عن الحياة مخصَّصة لتوفير إمكان قياس لها، واهم مع ذلك، على هيئة معرفة موضوعية. من ناحية أخرى إن انبثاق هذه المعادِلات من الحياة هو أنطولوجي ما دامت قيمة الموضوع تُمثِّل فيه قيمة عملية الإنتاج الفعلية عبر العمل الحي وليست ممكنة إلا بهذه الصفة.

لذا هناك نقدان موجّهان إلى الاقتصاد السياسي. الأول يظلّ ساذجاً ويقع على مسطح واحد مع هذا العلم. يتألف هذا النقد من تصويب مفاهيم معينة، مثل مفهوم "الرأسمال التداولي"، لمصلحة مفاهيم أخرى أكثر دلالة، أو بغية إدخال إعدادات جديدة للحصول على ما يبدو له مقاربة أدق للظواهر المدروسة، من دون أن يتبادر إلى خاطره لو لمرة أن هذه المقاربة المثالية ليست معنية إلا بالتمثيلات الموضوعية للحياة. وحدها النظرة الترانسندنتالية هي القادرة على فهم أن الفعل المؤسِّس الأولي للاقتصاد السياسي، شأن كل علم إنساني عموماً، هو استبدال ممثّلات بالحياة تقدّم نفسها كمعادِلات لها. وحدها هذه النظرة هي القادرة على إنجاز تفكيك هذه العلوم بغية إظهار إمكانها المؤسِّس لها، أي نشأتها. لا تكتفي هذه النظرة على المستوى النظري، ولا تقتصر على تبيان كيف

تُبنى منظومة الكيانات الاقتصادية - من عمل وقيمة وما إلى ذلك - التي تقدّم نفسها بوصفها معادِلة للحياة وقابلة، من جهة أخرى، عبر الموضوعية لتحديد رياضي مثالي. لماذا هذا الاستبدال؟ لماذا هذا البناء الخيالي لنسخة لا فعلية عن الحياة لا "تتمثّل" فيها الأخيرة من دون أن تضيع؟ هذا ما تتيح لنا النشأة الترانسندنتالية للاقتصاد السياسي أن نفهمه بهدوء. والجواب: في التملّك الجسدي المشترك والأصلي للطبيعة، وفي تحقّقه الفعلي عبر الممارسة الجماعية، كلّ حياة إنما تحتاج إلى تقييم وقياس نصيبها من العمل في عمل الجميع بغية الحصول على حصتها من الناتج الكلي.

عندما يُنجَز المشروع الغاليلي في العلوم الإنسانية التي كان وراء نشأتها، يغدو مشروعاً مبهماً ويمتثل لبواعث أخرى مختلفة. تارةً المقصود هو استبعاد الحياة وإلغاء كل ما هو "ذاتي" ولا يُدرك إلا ككيان غريب عن العلم في طور تكوّنه، وكبقايا من عصر مضى هو العصر الميتافيزيقي. فالمشروع الغاليلي هنا يتضح بما هو الإنكار الذاتي للحياة الحاملة داخلها يأس عصرنا أكثر مما في علوم الطبيعة. وطوراً يبدو بخلاف ذلك، فيلوح الاستبعاد المنهجي للحياة مع بناء كيانات بديلة للاقتصاد، هي وسيلة مواربة تلجأ إليها هذه الحياة بغية بلوغ غاياتها المباشرة والبقاء.

إذاً ثمّة قراءتان للاقتصاد السياسي. تُدرجه الأولى داخل الحركة العامة للعلوم السائرة نحو العلمية وحكم الموضوعية الذي لا منازع له، التي تأخذ شكل عملية متنامية من المثلنة، والترييض (mathématisation)، ليأخذ "نقد الاقتصاد السياسي" معنى نقد لكل ما قد يحتفظ داخله برابطة من أي نوع كان مع الإنسان والحياة والأفراد، أي لكل ما لا يُختزَل إلى الموضوعية والأشكال الموضوعية و"المفاهيم العلمية" مثل "قوى الإنتاج" أو "علاقات الإنتاج"... هذه القراءة هي قراءة الماركسية التقليدية مع نزعتها العلمية والموضوعية التي أفضت إلى البنيوية. القراءة الثانية هي "نقد الاقتصاد السياسي" بالمعنى الذي قصده ماركس، والذي ما عاد هذا الانتساب الساذج إلى البناء العلمي. النقد بهذا المعنى هو التفكيك على وجه الدقة، أي النظر إلى الاقتصاد برمّته بوصفه يصلح للحياة ومادة بديلة عنها. ذلك أن كل كيان اقتصادي لا دلالة له إلا في إحالته على الحياة، وبصورة أكثر ماهوية، لأن كل كيان ينبثق منها في كل لحظة.

الماركسية واحدة من أكبر أيديولوجيتين في القرن العشرين. ورغم التمثيلات التعميمية لأطروحاتها التي غدت تعاليم سياسية وعقيدة دولة، تحمل داخلها الشوائب الرئيسية للمشروع الغاليلي وتذهب بها إلى خواتيمها: انتقاص قيمة

الحياة والذاتية والشعورية والفردية، وعموماً جميع التحديدات الأنطولوجية التي تشكّل ماهيتها الخاصة. فالفعلية والحقيقة لا تقعان في الحياة، بل في ما وراءها داخل عالم خلفي، أي في هذه الكتل الكبيرة المتعالية التي هي التاريخ والاقتصاد والمجتمع، وفي مختلف أنماط البنى التي تكتسيها بصورة متعاقبة وتعهد لها كلّ مرة شكلها العيني. هكذا يحدث انقلاب فريد في نظام الأشياء مع تكوّن هذه الكليّات الموضوعية التي تطالب بصفة الكينونة لها وحدها: ليس ثمة تاريخ لأن هناك أفراد أحياء، بل لأن هناك تاريخاً يتصف بإيقاع معيّن وبسمة لكلّ من "حقبه"، وثمة أفراد وهم ما هم عليه ويفعلون ما يفعلون ويفكرون في ما يفكرون. ليس الفرد الحي هو الذي يُنتج بعمله الحي رأس المال وسمته الرئيسية، أي فضل القيمة، بل إن بينية النظام الرأسمالي هي التي تُحدّد بالتمام هذا الفرد وعمله. الرأسمالية هي على وجه التحديد بنية ومنظومة، فهي تتطور وتنمو من تلقاء نفسها تبعاً للوهم الذي دوماً أدانه ماركس وندّد به بلا كلل، ومفاده أن هناك كادحين لأن طبقة الكادحين موجودة لا العكس.

لا يقتصر هذا الضرر على الحياة، بل يلحق بالتجليات الأساسية للثقافة نفسها التي يُصيبها في جذورها، فيُلغى الدين كليّاً، وتُختَزل الإستيتيقا إلى ظاهرة اجتماعية. وتتوقف مقاربة

الأثر الفني مهما كان نوعه - أدبياً أم تصويرياً أم عُمرانياً - عن أن تكون نوعية، لتقتصر المسألة على النظر إلى ظهوره انطلاقاً من عدد معين من المعطيات التاريخية والاجتماعية واللغوية - والموضوعية في جميع الأحوال - بعد إهمال سمته الإستيتيقية، بدلاً من إدراك الأشكال الجديدة فيه التي من شأنها أن تتيح نمو الحساسية. أما الإيتيقا، فتتسم بوضع أكثر فرادة بعد. فالنزعة الموضوعية المحض تنزع من الأخلاق كل موضع محدّد، لأن الحياة وحدها هي التي قد تكون أخلاقية أو لا أخلاقية. نرى هذا الأمر جيداً بالنظر إلى السوسيولوجيا العلمية مثلاً، فهي تُفسّر حوادث القتل والسرقة والاغتصاب بشروطها الاجتماعية. ومع أنها تحتفظ في هذه الظواهر على ظلّ الحياة الترانسندنتالية التي ينتمي إليها فعل القتل وفعل السرقة وفعل الاغتصاب - أقلّه من أجل التمييز بينها -، فإنها تمحي الذاتية باختزاله إلى هذا الظلّ، فتنأى عن أي مقاربة قيمية، بل تستبعدها بلا تلكّؤ. هكذا تُفسَّر السرقة والقتل، من الناحية السوسيولوجية، بشروطها الموضوعية، فلا يعود السارق أو القاتل مسؤولين، ذلك أنهما ما عادا موجودين على المستوى الإيتيقي، وكفّا عن أن يكونا من البشر.

من المؤكّد أن الماركسية لا تستبعد الأخلاق استبعاداً كاملاً، فهي تتيح لها البقاء على الأقل عبر الفعل السياسي. لهذا

الفعل أحكامه الخاصة به، لكنه ما إن يزعم أنه يختصر في نفسه المصلحة الإيتيقية، حتى يبدي مع المشروع الغاليلي تماثلاً مقلقاً. فالإقرار بأن التاريخ والمجتمع، وتطورهما الذاتي، هما وحدهما الجديران بصفة الكيانات الحقّة، لا يترك أمام الفرد سبيلاً آخر إلى الخلاص غير الذوبان فيهما بغية التزامن معهما ومع ما يؤولان إليه. لكن الحياة، كلّ حياة - كل خوف ورغبة وفرح وحب - إنما هي حياة فردية في ماهيتها. وتجاوز الفردية هنا ليس ذاك التجاوز المعني في الرفع (*Aufhebung*) الذي يحتفظ بها ويغيّر شكلها، بل هو إلغاء لها. أو بالأحرى، بما أن هذا الإلغاء مستحيل، وبما أن إنّيّة الحياة لا تنفصم جوهرياً عن ماهيتها وتُحدِّدها، يعني الإنكار الذاتي للفرد الإنكار الذاتي للحياة نفسها، وإذا بالتوجّه الأولي السياسي في دلالته الجذرية يلتحق بالمشروع الغاليلي ويكرّر عبثيته. إن الإنكار الذاتي للحياة ما هو إلا إرادة الحياة في أن تتملّص من نفسها. ليس مصادفة أن يكون العصر الذي نعيش فيه موسوماً بانتصار العلم وانتصار السياسة في آن. فخلف رفض "الذاتي" وفي السعي إلى موضوعية مطلقة والمطالبة بها، تختبئ معاناة واحدة. كلاهما ينبثق من الاستياء الخفي للفرد ويُحيل عليه.

يقع المشروع ذو النزعة الموضوعية في تناقض لأنه منبثق من الذاتية التي يزعم إلغاءها. يجد هذا التناقض أعقد تعبير له

في أكبر ثاني أيديولوجية مهيمنة على القرن العشرين، وهي الفرويدية. إن ما يُميّز الفرويدية، من ناحية، تأكيدها القاطع أن عمق النفس يفلت من قبضة الموضوعية وغير قابل للاختزال إليها، أو الإقرار على مسطح الفعلية بالمحايثة الجذرية للذاتية المطلقة في تنافرها الأنطولوجي مع عالم التمثيل فضلاً عن كل ما يوضع في الخارج الذي لأي برانية اتّفق، ومن ناحية أخرى الاحتفاظ بالافتراض ذي النزعة العلمية الذي يُقرّ بأن لا وجود إلا للموضوعي ولما هو قابل للتحديد من ناحية موضوعية. فاللاوعي النفسي، الذي أُقرّ بوصفه المؤثّر الشعوري الأساسي، ما هو إلا المُمثّل عن سيرورات طاقوية حيوية، وإذ ذلك عن فعلية طبيعية. يظلّ هذا الاستهداف القصدي سجين التمثيل، ويُعاد إنتاجه على مسطح العلاج. إن هذا التمثيل يشرط العلاج، ما دام الأخير يمتثل لغرض وحيد هو الاستيعاء (prise de conscience). مثل هذه الغائية تحكم فكر الغرب وتعمل عمل البداهة في التحليل النفسي والعلم والفلسفة الكلاسيكية.

مع ذلك، إن لا وعياً أصلياً يتّخذ وضعية تتعارض مع غائية النور هذه ولا يمتثل لها البتة، واسمه الحياة. إن الممارسة التحليلنفسية تُصرّ على التحقّق من أولوية ما لا يقبل التمثيل، الذي يُحدّد التمثيل والاستيعاء. ثم إن العمل الاستشفائي يدأب

على اتباع التقدّم المعرفي لمصير المؤثّر الشعوري. تكشف العلاقة بين المحلِّل والمتحلِّل عن الطبيعة الحقّة للبين-ذاتية العينية، فهي تقع، أو بالأحرى تدور كمواجهة لقوى غائرة في نفسها وعالقة في شجويتها الخاصة. على هذا النحو، ينفصل التحليل النفسي عن العلوم الإنسانية ويمتنع على الاختزال الغاليلي، وعلى الاختزال اللساني منه بصورة خاصة. ففي قلب هذا الدمار الذي ألحقته المعرفة ذات النزعة الموضوعية وادعاءاتها الجسيمة بالبشرية، يؤكّد التحليل النفسي ويُبقي - حتى إن لم يكن على دراية بذلك - على الحق المنيع للحياة.

ليس أخطر من إلغاء الحياة على يد المشروع الغاليلي ومختلف العلوم التي تتكاثر فيه وتتناثر إلا تبعاته على مسطح الحياة نفسها وبالنسبة إليها. فهي إن استبعِدت قدر الإمكان من الدراسة الموضوعاتية للمعرفة ذات النزعة الموضوعية كما من مجموع الإجراءات والسلوكات التقنية التي ولّدتها هذه المعرفة، تظل حيث هي ولا تكفّ عن إنجاز نفسها. ما يحدث فحسب أن أنماط الإنجاز ما عادت مدمَجة في المشروع العام لثقافة تنظر إليها على أنها أهداف لها. فتترَك هذه الأنماط وحدها بدلاً من ذلك مفتقرة كل تحفيز أو تجريب، ولا تتوافر على أي نموذج أكبر من شأنه أن يحملها على التطابق معه كاستجابات حيّة له ومتنامية. فإذا بأنماط تحقّق الحياة هذه

ترجع القهقرى نحو أشكال أولية وفظّة، ومتزايدة الإملاق والنمطية والابتذال، هذا إن لم تنقلب إلى هذه الرغبة السافرة في الإنكار والتدمير الذاتيين. وهنا نكون قد وصلنا إلى ما لا يمكن السكوت عنه، أي ممارسات الهمجية.

الفصل السادس

ممارسات الهمجية

أسمّي جميع أنماط الحياة التي تُنجَز فيها الأخيرة بأشكال جلفة وفظّة وبدائية "ممارسات الهمجية". بكلمة واحدة إنها أشكال غير مثقّفة، وتتعارض مع الأشكال المتطوّرة التي لا تقتصر على أشكال الفن والمعرفة العقلانية والدين فحسب، بل يُعثر عليها في جميع مستويات النشاط البشري، بما في ذلك السلوكات الأساسية المتعلّقة بالمأكل والملبس والمسكن، والعمل والحب وما إلى ذلك. قد يسأل سائل ماذا يعني "الشكل الجلف" أو "غير المثقّف" على وجه الدقة؟ وكيف تختلف هذه الأنماط عن الأنماط الرفيعة والرهيفة... وماذا يعني "رهيف" و"رفيع"؟

أُحرِزَ في هذا المجال تقدّم حاسم على يد مَن لاحظ أنه

رغم الصعوبة في التعريف النظري للسمات المذكورة، ورغم القيمة الغامضة والتقريبية للمفردات التي تُشير إليها، يعرف ويفهم كلّ منّا مع ذلك ما المقصود بها فهماً تاماً. إنه ماركس، الذي فرّق بين العين الجلفة والعين المثقّفة. كما لو كانت هذه المعرفة غير مبالية بضبابية الكلمات والمفاهيم التي نحاول بها التعبير عنها. وأكثر من ذلك، كما لو كانت هذه المعرفة سابقة عليها نوعاً ما، ولا تدين لها بشيء، فلا تشرحها هذه الكلمات ولا تبيّنها. ذلك أن هذه المعرفة هي معرفة الحياة، والذاتية التي تعرف نفسها بقطع النظر عن كل مقاربة من نسق آخر: لغوي أو مفهومي أو محسوس. فالحياة تندّ عن كل مقاربة من هذا النوع، ولذا لا يجد الاستهداف القصدي المتوجّه إليها شيئاً، ما عدا مفاهيم ملتبسة وكلمات فارغة. لكن ها هنا حيث لا شيء ليُرى أو يُفهم أو يُحسّ، ثمّة الحياة التي تنتشر وتنمو في الاختبار المطلق ليقينها الخاص.

إن مجال هذه المعرفة الابتدائية والأولية هو الإيتيقا، أي البراكسيس. تتألّف الإيتيقا من مجموع أنماط حياة الفرد، على ألا نفهم هذه الأنماط كشاكلات تكتسيها الحياة في مجرى تاريخها العرضي والاتفاقي، بل كأنماط بالتحديد، أي هابيتوس يمتثل لنمط، أو بتعبير أفضل لأسلوب. إذاً هذه الشاكلات هي أنماط وليست مجرّد أعراض، ذلك أنها

متجذِّرة في ماهية الحياة، وتُنشدها الأخيرة وتُوجبها. وحده تجذّر الشاكلات في الحياة هذا، بما هي أنماط الحياة، قادر على إفهامنا قوام الهمجية في عصرنا وكل همجية عموماً. قبل التوقف عند هذه المسألة مطوّلاً، لنلاحظ أن الإيتيقا لا تُشكّل مجالاً منفصلاً، بل هي متمادّة مع الحياة وتطوّرها الممتلئ.
قد يُعترض بأن الإيتيقا لا يمكن أن تقتصر على الفعلية، حتى إن فُهِم من هذه الفعلية مجمل التجارب المعطاة للإنسان، وبأن الأخلاق لا تختلط مع حالة الطباع. فإن أردنا أن يكون في مقدورنا الكلام على الأخلاق، ألا ينبغي أن يكون هناك غايات موجبة للفعل، وألا يكون الفعل أي فعل كان، بل ذلك الذي ينظر إلى غايات كهذه ويتوّجه نحوها بصراحة، ويتوّجه إليها في إرادة تتجه نحو قيم وتتلقى من الأخيرة قيمتها ودلالتها الأخلاقية؟

ملاحظات عدّة تفرض نفسها هنا. أولاً، إن عرّفنا الإيتيقا كرابط بين فعل وغايات ومعايير وقيم، نكون قد غادرنا سلفاً الموقع الذي تقف فيه، أي الحياة نفسها التي لا أهداف فيها ولا غايات، ذلك أن العلاقة بالأخيرة قصدية، وبما هي كذلك غير موجودة داخل ما لا يعرف في نفسه كل تخارج. من ناحية أخرى، كيف لمثل هذه الغايات أن تتمكّن من فرض نفسها على الحياة، وكيف للحياة أن تنشدها وتتحرك نحوها وهي

غريبة عنها غرابة حقّة وليست غايتها المتضمنة فيها؟ إنّ مَن يتصوّر الإيتيقا كتخصص معياري وإذ ذلك كمعرفة سابقة على الفعل وتملي عليه قوانينها سيصطدم دائماً بسخرية شوبنهاور Schopenhauer: "إن الإيتيقا التي تريد أن تُصحّح الإرادة [الحياة] وتعطيها شكلاً معيناً هي إيتيقا مستحيلة. فالمذاهب في واقع الأمر لا تؤثّر إلا في المعرفة، لكن المعرفة لا تُحدّد الإرادة نفسها"[1].

حتى إن كان ثمة غايات ومعايير موجبة للحياة – غايات ومعايير تؤلّف معاً ما يمكن أن نسمّيه إيتيقا نظرية أو معيارية – فلا يمكن أن تكون غير غايات أو معايير أو قيم متأتية من الحياة نفسها، التي بمساعدتها تحاول الحياة أن تُمثّل ما تنشده. على أن هذا التمثيل ليس سوى تمثيل ظرفي، ويسم وقفة أو تردداً في الفعل الذي يقع في آنية تلقائيته الماهوية دونما أي بروز أمامه لأهداف محتملة داخلة في نسيج العالم. لذا إن الغايات والمعايير والقيم لا تُحدّد فعل الحياة، بل إن الحياة هي التي تُحدّدها. ويتشكّل قوام هذا التحديد من أن الحياة إذ تخبر نفسها وتعرف نفسها في كل لحظة، فإنها تعرف أيضاً وفي كلّ لحظة ما عليها فعله وما يليق بها. ليست معرفة كهذه مختلفة عن الفعل بأي حال، ولا تسبقه أو "تُحدّده"

1 *Le Monde comme volonté et représentation*, trad. A. Burdeau, Alcan, Paris, 1888, t. III, p. 36.

بالمعنى الدقيق للكلمة، فهي مطابقه له بما هي مهارة أصلية، أي بما هي الحياة والبراكسيس والجسد الحي. فالفعل، كما سبق ورأينا، ليس البتة إلا تفعيل القدرة الابتدائية لهذا الجسد الفينومينولوجي.

هكذا يمكن وصف هذا التحديد للقيم وفصل عناصره انطلاقاً من الحياة كالآتي. الحياة هي التي تعهد للأشياء بقيمة (هذه الأشياء لا قيمة لها بنفسها) بمقدار ما تلائمها وترضي رغبة من رغباتها. لكن هذا التقدير التلقائي الذي تعكف عليه الحياة ليس ممكناً ما لم تخبر الحياة نفسها كما هي وكما يجب أن تكون، بوصفها القيمة المطلقة، ولو بأكثر حاجاتها بساطة. ليس في القيم الأساسية من محتوى أكثر مما هو متضمَّن في التجارب الأولى التي تخبرها الحياة عن نفسها، فهي المحتوى الخاص لهذه الحياة. إن الوضعية الصريحة التي تتخذها هذه القيم بالنسبة إلى نفسها - هي وضعية استثنائية - ليست إلا التأكيد الذاتي للحياة على هيئة تمثيل ذاتي لها. لكن هذا التأكيد الذاتي بوصفه موضعة ذاتية يبقى ثانوياً إذا ما قورن بتأكيدها الذاتي الأقدم الذي يختلط مع الحركة عينها التي للحياة في كينونتها ومن أجل نموّها. تشكّل هذه الحركةُ الغائيةَ المحايثة للحياة التي تتجذّر فيها كل إيتيقا ممكنة. ليست الإيتيقا النظرية أو المعيارية التي تُمثّل لنفسها غايات

ومعايير هي المقصودة هنا، وإنما الإيتيقا الأصلية، أو بالأحرى الخُلق (*ethos*) نفسه، أي مجموع السيرورات المعاوِدة إلى ما لا نهاية، التي تُنجِز الحياةُ ماهيتَها فيها. إن هذه الحركة هي التي يجدر تقصّيها بغية فهم أفضل للطبيعة الحقّة للثقافة، وفي الوقت نفسه لمنشأ ممارسات الهمجية التي تنبثق منها أيضاً.

حركة الحياة هي استئناف ونمو. إنها نزوع (*conatus*)، وهي ليست معقولة إلا في استذكار ماهية الذاتية المطلقة. لذا لا يمكن تفسير هذه الحركة إلا انطلاقاً من الحياة. فالحياة تواظب على كينونتها، لأنها منعطية لنفسها في كلّ نقطة من كينونتها ولا تكفّ عن كونها كذلك في شعورها بنفسها. لذا هي لا تسقط في أي لحظة في العدم، بل تستند إلى نفسها نوعاً ما وتنهل كينونتها من الإحساس الذي لديها عن نفسها، فلا تتوقّف عن أن تكون الحياة.

ومن يُفكر في الحياة كنزوع يتمثّلها على هيئة مجهود. يعني ذلك أن الأثر الأصلي للكينونة لا يمكن فهمه انطلاقاً من رؤية ما يكون؛ هكذا يكون الفهم. لكن كينونة الذاتية أو الكينونة في ماهيتها الأصلية ليست كينونة بهذا المعنى بل إنها على وجه الدقة أثر وإنجاز. يتشكل قوام هذا الإنجاز من بلوغ النفس الذي لا تكفّ الذاتية عبره عن أن تخبر نفسها وإذ ذلك تنمو من تلقاء نفسها داخل التجربة المتواصلة عن نفسها.

إن الكينونة الأصلية هي كينونة التجربة إذ تتخذ شكلاً طابعاً (naturante)؛ إنها الخبرة إذ تخبر نفسها، وإذ ذلك تستحوذ فيها على نفسها وتتضخم من نفسها فتجيء بذلك إلى نفسها. إن هذا المجيء إلى النفس الذي للكينونة، أو تاريخانيتها، هو حركة الحياة، أي أن تحمي نفسها وتحتفظ بها وتفيض وتنمو من تلقاء نفسها وتفيض داخل هذه الخبرة بما هي خبرة متحققة فعلياً. يُشير المجهود إلى حركة كهذه في رفضها الاختزال إلى تحصيل حاصل ميّت للكائن، فهي التي تجعل من الكينونة بما هي حياة نزوعاً.

لا يمتّ هذا المجهود بصلة إلى ما نشير إليه عادة بهذه المفردة، أي للانبجاس في مجرى الحياة لشاكلة نوعية منها على هيئة "إرادة"، أو لتفعيل مكمون ذاتي جسدي مثلاً. لا نستطيع أن نقول عن هذا المجهود، الذي هو بداية وغاية، إنه مجهود مراد، أو حتى نمط من الإرادة أو "الأنا أستطيع" الأساسي الذي أكون. هذه الحركة التي تبلغ بها الحياة نفسها وتجيء إلى نفسها بلا كلل ليست مرادة ولا تنتج من أي مجهود، بل تسبقه وتجعله ممكناً. إنها الكينونة مع نفسها، وهي انفعالية على نحو كلي وجذري، وفيها تنعطي هذه الكينونة لنفسها لكي تكون ما هي عليه في المحافظة والنمو، أي لكي تبذل مجهوداً وتفعل انطلاقاً من هذا الأساس القبلي

والمعطى مسبقاً والمفترض دائماً. على هذا النحو حركة الحياة هي مجهود من دون مجهود، وما به يكون كل مجهود وكل تخلٍّ منعطٍ لنفسه مسبقاً على أساس الكينونة-المنعطية-لـ-نفسها في الانفعالية المطلقة التي للمحايثة الجذرية للحياة.

لذا إن مواظبة الكينونة على نفسها ونموّها الذاتي ليستا واقعتين يمكن تقديرهما من الخارج. ولا يمكن تبيّنهما إلا بالإمساك بإمكانهما الداخلي. هذا الإمكان هو إمكان فينومينولوجي في ماهيته. وهو أقدم من الانبجاس قبل-الموضوعي للعالم ومن انبثاقه التخارجي، فهو يسبقهما، لا لكي يُخلي لهما المكان لاحقاً ويتبدّل فيهما، وإنما بوصفه ما هو مقيم في نفسه في الليل السحيق لذاتيته الذي لا انقشاع له مع أيّ فجر كان. ومع ذلك، في هذا الليل وبفضله تُنجَز تاريخانية الكينونة التي تكلّمنا عليها، أي هذه العملية الثابتة التي تعانق فيها الحياة نفسها في عناق نموّها ومحافظتها على نفسها. هذا العناق الفينومينولوجي هو الظاهراتية في نسيجها الأكثر أصلية، والشجوية التي يتشكّل منها قوام الألم الذاتي الابتدائي، أي الحياة. يأخذ هذا العناق شاكلات تبعاً للأمزجة الفينومينولوجية الأساسية للمعاناة والاستمتاع. ولما كان هذا الألم هو الحياة إذ تبلغ نفسها، فإن في ألم الحياة التي تخبر نفسها وعلى هذا النحو تصون نفسها وتحتفظ بنفسها إنما

يُنجَز النمو الذاتي لما يفيض من نفسه، وتتبدّل المعاناة إلى ثمل من الفيض.

وبمقدار ما يُمسك بهذا الثمل بوصفه عملية الحياة ونتيجتها، إن ما تُنجزه الأخيرة يغدو يقيناً لا يقبل الشك، وهو أن النمو والفيض يعني أن يكون الشيء مثقلاً بنفسه، فينمو الثقل ولا يتوقف عن النمو بالتوازي مع الفيض. لذا إن للوجود وزناً ينتمي إليه في المبدأ وليس سمة أمبريقية له أو نتاجاً لبعض الملابسات غير المواتية مثلاً. بل إنه ناتج من عملية الحياة كمفعول ترانسندنتالي. قد يغدو هذا الوزن ثقيلاً للغاية، أو أن يُعاش كعبء أو حتى كعبء لا يحتمل، ذلك أن الحياة لا يسعها الانفكاك مما هي مثقلة به، أي من نفسها. ثم إن من شأن هذه الاستحالة، كما سبق ورأينا، أن تضاعف الثقل وتجعله لا يطاق. لذا إن ما لا يحتمل إن هو إلا الماهية الجوانية للحياة في تحققها الفينومينولوجي، أي "احتمال النفس" الذي ما عاد في وسعه أن يكون ما هو عليه.

ها هنا يكمن منبت كل ثقافة، وكذلك ارتكاسها المحتمل نحو الهمجية. الثقافة هي مجموع المشروعات والممارسات التي تُعبّر عن فيض الحياة، فلجميعها باعث واحد هو هذا "الثقل" أو "الزائد" الذي يتوفّر داخلياً على الذاتية الحية بوصفها قوة مستعدة أن تبذل نفسها، بل مجبرة على فعل

ذلك بفعل الثقل. تُشكّل حالة كهذه الشرط الأنطولوجي للحياة. وهي لا تُحدّد المشروعات الكبرى للثقافة فحسب، مثل ابتكار الأساطير بوصفها مباعدة للفزع والهلع الأصليين، والشعر بوصفه "خلاصاً"... بل تسكن فعلياً كلّ حاجة، بما في ذلك أشدها بساطة وأكثرها يومية. والحاجة أيضاً عبء لا لأنها قد تكتسي شكلاً معيّناً أو لأنها هذه الحاجة الطبيعية أو تلك، مثل الشرب أو الأكل، أو الحاجة الجنسية، وإنما بفعل ذاتيتها التي تُثقِلها من نفسها إلى أن ترزح تحت وطأة هذا الثقل.

ما يحدث حينئذ تمنعنا الأحكام المسبقة للفكر الغربي عن فهمه فهماً واضحاً. فنحن لا ندرِك مراس القوّة التي تُولد من رحم الذاتية إذ تخبر نفسها، وهي تنطلق شرارتها عندما تبلغ هذه الخبرة ذروتها على نحو آخر غير على صورة إنكار للشرط الأنطولوجي لإمكانها، أي إنكار لمحايثتها الجذرية. فنقول: هذه القوة تتجه نحو الخارج، وهذا التوتر تخفّ حدّته، وهذا الثقل الشعوري يفرغ من وطأته. هكذا يُفسّر الفعل دائماً كتخارج وموضعة فعلية، فيوضع "ما لا يُحتمل" الخاص بالحياة خارج الأخيرة وأمامها ويُفصل عنها إلى الأبد، لِيجد نفسه منعتقاً منها مادياً و"مفرّغاً من حمله" بالمعنى الدقيق للكلمة. وهو الأمر الذي لا يمكن أن ينجح فعلياً لسوء

الحظ، ذلك أن القوّة والحياة لا يمكنهما أن تتوقفا عن أن تخبرا نفسيهما من دون أن تتوقفا عن الحياة، وأن الموضعة المزعومة ليست سوى تمثيل، كما سبق وأثبتنا.

إمكانان فقط يتقدّمان إلى الحياة التي تخبرهما وتضطلع بهما. الأول هو الثقافة. ليس الفعل بأي حال من الأحوال قذفاً إلى الخارج لما يُشكّل ماهية الحياة، أي الشجوية المتأتية من اختبارها نفسها، مهما كانت هذه الشجوية، كأن تكون شجوية ما لا يُحتمل مثلاً. بل إن الفعل يُبقي على هذه الشجوية فيه بوصفها كينونته والحافز له، فيدور بما يتماشى مع هذه الشجوية، من دون أي غاية أخرى أو بالأحرى من دون أي فعلية غير أن يكون إنجاز أو فعلية هذه الشجوية نفسها وتاريخيتها. ليس الفعل تعطيلاً لعلاقتنا بالكينونة داخل الشعورية، وإنما تحقيق لها. وكلما اشتدت حدّة هذه العلاقة، اشتدت حدّة الفعل الذي يكون على مقاسها. إن الابتكارات الثقافية في جميع المجالات هي أشكال من الفعل على مقاس علاقتنا الشجوية بالكينونة قادرة على التعبير عنها والنموّ معها وإذ ذلك على إنمائها بدورها. لا تُشير مثل هذه الابتكارات بأي حال إلى الآثار، كآثار الفن أو الثقافة الكبرى إجمالاً، أو أيضاً الموضوعات المكنّاة ثقافية. إنها السّبل المفتوحة أمام الذاتية بمقدار ما تُنجِز داخلها وعبر عمليتها الخاصة بها

إحدى الأنماط الماهوية لعلاقتها الشجوية بالكينونة. الثقافة هي مجمل هذه السبل المفتوحة والممنوحة.

أدعو "طاقةً" ما يطرأ داخل العلاقة الشجوية بالكينونة، بوصفها تحققها الفعلي الفينومينولوجي والاختبار الجامح لما ينمو من نفسه ويُثقَل بنفسه إلى درجة الفيض. على هذا النحو الثقافة هي تحرير طاقة، وأشكال هذه الثقافة هي الأنماط العينية لهذا التحرير. ينبغي الآن فهم ماذا يعنيه هذا التحرّر. لا يعني تحرير طاقة الفكاك منها أو تزويدها بفرصة لكي تُصرف وتخبو تدريجاً ثم تستنفد وتتلاشى. ليست الإنتروبيا قانون حياتنا الفينومينولوجية الترانسندنتالية والمطلقة. وفعلية هذه الحياة لا تمت بصلة للفعلية الفيزيائية ولا يمكن فهمها انطلاقاً منها. كلّ نموذج علمي يُفرض على الثقافة إنما يُفضي إلى اللامعنى.

خلافاً لذلك يعني تحرير الطاقة سنح المجال لها لتتدفق بحرية وتبسط كينونتها وتنمو. ليس للفعل الثقافي غاية أخرى غير هذه الإتاحة الممنوحة للطاقة لتنمو، أي أن تكون نفسها. بكلمات أخرى: ليس له غاية غير التحقيق الذاتي للذاتية في إنجاز شعورها الذاتي. لن نستطيع أن نرقى إلى الاستبصار النهائي لهذا الفعل الثقافي وإلى طابعه "المجدي" ما لم نتشبث بقوّة بمفهوم الثقافة بالمعنى الذي وضعناه لها، أي بتفسير

الثقافة كفعل و"براكسيس". والمقصود بهذا التفسير انتزاع الثقافة من منظور ميتافيزيقا للتمثيل من شأنها أن تختزلها إلى "الآثار"، واستعادة الموضع الخاص بهذه الآثار، أي الذاتية. ثمة أثر فني - في موضوعيته الظاهرة - في كلّ مرة يكون فيها قوام إدراكه، المرتكز إلى المخيلة، متشكّلاً في التحليل الأخير من النموّ الذاتي للذاتية ويجعله ممكناً. ثمّة أثر فني في كلّ مرة يكون فيها قوام إدراكه متشكلاً من الطاقة ومطابقاً لها. على هذا النحو إن هذا الأثر، وكل أثر ثقافي عموماً، هو ابتكار، بالمعنى الذي قيل سابقاً، أي عملية من الذاتية متشاكلة مع ماهيتها ومطابقة لإنجازها.

لكن الثقافة لا تقتصر على هذه الآثار. لمّا كانت فعليتها هي البراكسيس، فإن كلّ تعيّن لها هو في ذاته، وفي ذاتيته المحض، نمط ثقافي، على أن يكون نمطاً لنموها الذاتي، وشكلاً لتحرير الطاقة. سبق وقلنا إن كلّ عين تريد أن ترى المزيد؛ ثمّة ثقافة عندما يتحقق هذا الإلزام الذي هو طاقة الرؤية في ميل تراه الرؤية في ابتكار هذا الميل. وقد بات واضحاً لنا الآن وضوحاً تاماً أن هذه الطاقة تكمن في الرؤية بصفتها كذلك، أي في بلوغها نفسها ونموّها من نفسها، في ما أطلق عليه اسم إرادة اقتدارها، أي على وجه الدقة اقتدارها، الذي هو الطاقة التي لرؤيتها.

بات من الواضح أيضاً ما يلي: لا تُعرَّف الثقافة بالآثار، أو "الآثار العبقرية للبشرية". لمّا كانت الثقافة لا تُحصر في ما ينبجس كل مرة بوصفه استثناءً، فإنها تمتدّ إلى هذا السبب وتغطي الحياة بأسرها، فتسكن في كلّ حاجاتها ولا تنفصل عنها. إن ما يجعل من الحاجة حاجة ويضعها في مدار الثقافة هو أن الحاجة ليست إلى شيء ما تكون مفتقرة له، أي مجرّد نقص، وإنما هي الحاجة إلى النفس. يكمن في الأخيرة الطابع المستدام لكلّ حاجة وما يجعل منها حاجة إلى الثقافة: بلوغها نفسها في النموّ الذاتي للذاتية المطلقة للحياة.

داخل هذا النموّ يجد الجهد له مطرحاً، ذلك أننا في توافقنا معه لا شيء فيه بغريب عنّا أو يحدث بمنأى منّا. إننا نتموضع في مجيء الحياة إلى نفسها، وهذا المجيء هو الذي يوّجهنا نحو أنفسنا. وهو إذ يفعل ذلك يتطابق مع الحركة التي نتوّجه بها إلى أنفسنا، ويتطابق مع ما نكون وما نفعل. يتطابق مع ما نكون ما دامت هذه الحركة هي التي تشكّل إنّيّتنا. يتطابق مع ما نفعل لأن هذه الحركة إذ توجّهنا نحو أنفسنا، فنصير ذاتنا بمقدار ما تصير هي نفسها، فإن كينونتنا فيها هي كذلك فعلنا معها. على هذا النحو إن ما لا يضعه فعلُنا ولا يُحدثه إنما يُزوّده كل ما يكونه وكل ما يفعله، ليصير بذلك فعلنا.

لذا إن هذا الفعل لا ينفصل البتة عن السيرورة الأزلية التي

يبلغ فيها المطلق نفسه ويُصبح تاريخياً. هذه السيرورة هي سيرورة النمو الذاتي، وإذ ذلك هي سيرورة فينومينولوجية برمتّها، وتُنجز كمعاناة وكاستمتاع. ولمّا كنّا موجّهين بهذه السيرورة، فإننا ننجزها بدورنا، وبإنجازنا لها نرتمي إلى هذه المعاناة كما إلى ظاهراتية النمو. على هذا النحو إن الطاقة فينا هي هذا الألم الابتدائي الذي يُشكّل علاقتنا الشجوية بالكينونة وكذلك علاقة الكينونة بنفسها. لذا إن تسخير هذه الطاقة، التي نتلقاها بوصفها ما يوجّهنا داخل نمو كينونتنا، يعني بالضرورة المرور بهذه المعاناة. هذا المرور هو جهدنا، وهو ما ننجزه بدورنا كوننا متموضعين داخل أثر الكينونة.

ها هنا تغدو آية كل سيرورة انحطاط منظورة ومفهومة، أي المصدر الذي تنبثق منه هذه السيرورة لزوماً: الهمجية هي طاقة غير مسخّرة. هناك سؤالان يُشكّلان الموضوعة الحتمية لكلّ تأمّل في شأن انحدار الحضارات: لماذا تظلّ هذه الطاقة في مثل هذه الحالة؟ وما الذي ينتج عنها؟ لكن قبل المضي في الإعداد لهذين السؤالين ثمة بداهة سبق وأينعت، ومعها استبصار الملاحظ الاستهلالية التي اقتبسناها من جوزيف دو ميستر، ومفادها أن الهمجية تالية دائماً قياساً بشكل ثقافي موجود مسبقاً. ليس المقصود هنا حالة تاريخية متعلقة بثقافة معطاة هي التي تسبق انقلابها إلى سيرورة تحلّل.

وإنما المقصود هو الطاقة الأصلية للكينونة بما هي الحياة، أو بالأحرى وفي ما يتعلق بهذه الحياة التي تخصّنا (حياة الأفراد والجماعات، وتالياً حياة المجتمعات)، ترتكز الهمجية على تاريخية المطلق وتُنجَز فيه ومثله. إن قبلية الهمجية، شأنها شأن قبلية الثقافة، وقبلية جميع القبليات، هي هذه الحياة التي نحن أحياء فيها.

نعود إلى السؤال الأول: لماذا تظلّ هذه الطاقة غير مسخّرة فينا؟ كيف لهذا النمو أن يخالف ماهيته الخاصة إن جاز القول وأن ينقلب إلى ركود ونكوص؟ يُنجز هذا النمو كمرور بالمعاناة وكجهد، ويحدث أن ينقطع الأخير بسبب شجويته. أي يحدث التوقّف ويتمّ الانقلاب في المعاناة داخل طور معاناتها. ليس التوقف بما هو كذلك ممكناً في العمق. ليس المقصود هنا مجرّد توقّف للحياة ولتطورها، الأمر الذي ألححنا عليه في كامل إشكاليتنا. فالهمجية تنبجس وتطلق العنان لنفسها كإنكار ذاتي للحياة. دعونا نصف كيف يأخذ هذا التوقف هذا الملمح قبل أن نعود مرة أخيرة إلى هذا الظرف الأقصى. دعونا نصفه كما يمكن أن نراه في العالم اليوم لكي نرى بالتحديد كيف أنه ليس مجرّد توقّف وإنما هو مسبقاً رفض للانقلاب.

هذا العالم هو عالم العلم الغاليلي الذي أقصى كل ما هو

ذاتي والذاتية نفسها منه. لكن لا يمكن إلغاء الحياة التي تبقى داخل العلم بوصفه الجزء غير المفكر فيه ضمنه، بل تستمر في أن تُنجَز في تحديداته الأولية التي هي بالنسبة إلى كل كائن الحاجات الأساسية لذاتيته العضوية وللذاتية عموماً. ولأن هذه الحاجات هي الحاجة إلى الذات، تتمهّى كل منها - كما سبق وقلنا - بوصفها نمواً، أي بلوغاً ابتدائياً للنفس بمقدار ما تمرّ باختبار المعاناة ليحصل النموّ في هذه المعاناة وبها. هذا بالتحديد ما يُنجز في كلّ سيرورة ثقافية، وما عاد يُنجَز في عالم العلم.

نرى الحاجة إلى النمو في كلّ ثقافة. ترتب الأخيرة العالم ليُمنح لها في أوجهه المتعددة كصورة لهذه الحاجة، أي ليُقرن بالذاتية ولا يوجد إلا في هذا الاقتران (كاقتران المرئي بالرؤية مثلاً)، وإذ ذلك يقرن الذاتية بنفسها عبر النمو. هكذا إن كلّ بناء - إذا ما عدنا إلى الحاجة الأساسية إلى المسكن - وكل بيت وكل قبر وكل شاهدة وكل صرح عمومي وكل قرية والمدن بأسرها كانت تُنظّم بالضرورة، داخل عالم ثقافي، كمجموعة من العناصر التي تتيح للحياة ولجميع حواس الإنسان ولقدرة الذاتية عموماً أن تحقّق ماهيتها، أي أن ترى المزيد وتفعل المزيد، حتى إن كان ذلك على شكل مران تخيلي لقوى الذاتية العضوية، وإذ ذلك أن تحقق ماهية الذاتية نفسها.

فإن قلنا عن واجهة باروكية إنها حيّة، فذلك بالتحديد لأنها تستثير في جسد المتفرّج يقظة الحركات الافتراضية التي تشكّل معاً جسديته الأصلية وتُحدّدها. نرى على هذه الواجهة لعبة القوى التي تندمج بعضها ببعض أو تتصادم تبعاً للمحاور الأفقية والعمودية، والطاقات المتوحّشة المنبعثة من الأرض والمقوننة بأعمدة والموجّهة بصورة متوازية نحو السماء، مضاعفةً قوّتها كثيراً تحت ثقل الأفاريز المتدليّة التي تمحقها من الأعلى، والاندفاعات المنطلقة من المركز لتلتقي في الأعمدة المائلة قبل أن تتدفق باتجاه المركز مرة أخرى إلى أن تركن في هذا التوازن القاطع للأنفاس المعلق فوقه. أو أيضاً هذا التسابق المحموم للزخرفة المموجة التي لم يخشَ بوروميني Borromini أن يلوي بها واجهة كنيسة القديس تشارلز عند النوافير الأربع. ما من موضع آخر لجميع هذه الاقتراحات ولا إمكان غير في عناق الحياة لنفسها وفي القوة الفائقة لهذا العناق. ولهذا السبب هي تُنجَز بوصفها الحياة وفي شجوية نشوتها.

مرة أخرى نؤكّد أن هذه الطاقة لا تُسخَّر في الآثار الفنية فحسب. جميع السلوكات اليومية في عالم ثقافي تتيح هذا التسخير وتُحفَّز به في التحليل الأخير. فالعمل مثلاً تبدّى خلال آلاف السنين كـ"تصريف لقوة العمل"، كما كان

يقول ماركس، ولم يكن محتملاً في أكثر أشكاله ضنىً وإثارة للاشمئزاز إلا بمقدار ما كان يعتمل سرّاً داخله تطهير ما لا يُحتمل. لم يكن محتملاً إلا بوصفه براكسيساً حياً وتوسّعاً لقوى الذاتية العضوية وإذ ذلك تحقيقاً نهائياً للذاتية نفسها ولطاقتها.

دعونا نفترض عالماً لا وجود فيه لكنيسة أو معبد، وأكثر صرح فيه وضاعة أو نفعاً لا تعلوه جبهة أو يحصّنه أو يتقدّمه صفّ أعمدة (كما في أفسس). عالمٌ لا يتجذّر فيه تنظيم العمل في الذاتية العضوية، وما عاد فيه هذا العمل تفعيلاً لقواها تبعاً للعبة المحايثة لترتيبها الداخلي، وما عاد أيضاً مجيء هذه القوى إلى نفسها وإذ ذلك "تحريراً" لطاقتها. ما سنشهده حينئذ هو عسر عميق بدلاً من الإحساس بهذا التحرر، عسر سينهال على الوجود ويجمده من البرد. عندما لا تستنفد الحاجة كينونتها بأن تبلغ نفسها في نموّها ونشوتها، تظلّ على مبعدة من نفسها، ومستعصية في معاناة لا يعود في إمكانها أن تنقلب إلى استمتاع. ثمة عسر في كلّ مرة لا تسخر فيها الحضارة طاقتها، ولا تسخّر الحضارة طاقتها لأن "الزائد" الذي يُشكلّها بما هي زيادة عن نفسها والذاتية المطلقة إذ تبلغ نفسها ما عاد مباحاً له أن يتحقق فعلياً. ثمة عسر لأن ما من شيء بعد يُقترح للإنسان لكي يراه ويفعله، وما من عمل لا

متناهٍ يضاهي طاقته، ولا استجابة أو إرضاء للمعاودة اللامتناهية للنمو الذاتي للحياة في مجيئها الأبدي إلى نفسها.

ومع ذلك هذا المجيء لا يتوقّف فضلاً عن النمو أو الزيادة الملازمة له، ما يؤدي إلى خلق حالة متوترة للغاية تتنازع الفرد. ففي حين لا تكفّ الزيادة عن التنوج في الفرد عبر حركة الحياة التي تُنتجه هو نفسه لا شيء فيه يحدث ومن شأنه أن يعفي هذه الطاقة من التحرّر، كما أنه لا واحدة من قدراته تشتغل ويكون من شأنها أن تنسجم وتتلاءم مع صعود الحياة فيه.

نقول عن الطاقة التي تُبذَل إنها طاقة مكبوتة. لا بد من توضيح ما يعنيه هذا الكبت. فهو لا يعني إقصاءها خارج التجربة، إلى ليلِ عالم ما ورائي تكون فيه جميع البقرات سوداء، فيمكننا قول ما شئنا عن المكبوت، أي عن الطاقة. بل إن الأخيرة تدوم وتستمر رغم هذا الكبت وفيه، وتُعطى إلى نفسها وتُثقل بنفسها بثقل لا يزال يزداد في كل لحظة. وإذ لا يستثير هذا الثقل أي عملية لدى الفرد من شأنها أن تتوافق معه وتصبح عملية خاصة به، لا تنقلب في أي لحظة أو تتحوّل إلى استمتاع بالنمو. خلافاً لذلك تبقى هذه الطاقة محبوسة داخل نفسها، وتُنذَر للمعاناة وتقتصر عليها، وإذ ذلك تعيش هذه المعاناة بوصفها ما لا يُحتمل وما لا يمكن الانفلات أو الهرب منه. تُصبح استحالة الهرب هذه حصراً وقلقاً. هكذا، داخل

هذا الكبت تبقى الطاقة بلا مساس، وكذلك يبقى مؤثرها الشعوري، هذا المؤثر الذي لِعجزه عن احتمال نفسه ولتغيّره إلى قلق، يتوق إلى التبدّل إلى كل ما هو غيره.

ومع ذلك يبقى طريق النمو والثقافة موصداً، لأن الألم انكفأ على معاناته، وما عادت الطاقة تُستثمَر في العمليات الكبرى للفن أو عمليات الحياة اليومية (تخضع هي الأخرى لسيرورة تثقّف متواصلة). إذاً، تبقى هذه الطاقة غير مسخّرة بالمعنى الذي بيّناه للتو، وهذا لا يعني أنها ألغيت، بل تتفاقم ويأخذ مؤثرها الشعوري - نمط مثولها الفينومينولوجي الأكيد - شكل عسر متنامٍ. تسعى حينئذ إلى التحرر، لكنها تتبع هذه المرة طرقاً مرسومة سلفاً وتحصل عبرها على راحة آنية. تذهب هذه المحاولة سدىً، فدفق الطاقة الذي لم يكتب له أن يُستثمر في أكثر المهمات علواً وأشدها صعوبة يبقى غير منقوص على المستوى الذي نحاول فيه الآن التخلّص منه. غير منقوص، بل يتزايد نتيجة لجميع الفروقات التي تفصل الزيادة عن النقصان. هكذا تزداد الطاقة غير المسخرة ويشتد العسر الناتج عنها.

على هذا النحو، تتكرر الحالة نفسها إلى ما لا نهاية. كلّ انكفاء على أشكال أشد فجاجة من الإحساس والفكر والفعل إنما يستثير دفقاً إضافياً من الطاقة الحرة واستياءً أكبر، ومن

جديد حاجة متنامية إلى التخلّص منها. هكذا يزداد مع كل لحظة الوضع المؤقّت لكلّ من الاستثمار والتثبيت. حال هذا الدفق من الطاقة الحرة كحال تيار شديد الغزارة والسرعة، فهو يغمر المسالك والقنوات بدلاً من أن يتبع انعطافاتها ويروي الأرض. ينتهي الأمر بهذا التيار بالفيضان وباجتراف كل شيء معه. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الحضارة التي يُفضي عجزها عن الاضطلاع بمهمات على قدر وسائلها - وسائل الحياة - إلى هيجان طاقاتها المنفلتة، وكما يحدث دائماً، الرخاوة تولّد العنف.

إن نظرنا نظرة خارجية إلى ما لا يمكن أن يُفهم إلا من منظور الحياة، نستطيع أن نميز مستويات عدة من السلوك تبعاً لدرجة الاستثمار الشعوري والطاقوي المنضوية فيها. في كل مرة يؤدي فيها التخلي عن المستوى الأعلى - لسبب من الأسباب، وأكثرها شيوعاً هو التراجع أمام الجهد وشجويته - الذي يتطلّب هذا الجهد إلى انكفاء للطاقة إلى المستوى الأدنى، نرصد الظاهرة المفارقة التي تمكّنت النظرة الثاقبة لبيير جانيه Pierre Janet من إماطة اللثام عنها: إن هذه الإزاحة التي كان عليها أن تؤدي إلى تخفيض وإضعاف للطاقة تؤدي بخلاف ذلك إلى تفجّرها، ما يعهد للسلوكات الدنيا بطابع مغالٍ وفوضوي ومتهافت، محوّلاً هذه السلوكات إلى ما

تسميه اللغة بصورة تلقائية "تجاوزات".

ثمة ما لا يلاحظه هذا التأويل المبتكَر لاقتصاد النفسية ولا بد من الإشارة إليه بوضوح. ليس تردياً فعلياً للطاقة هو الذي يجعل جريان السلوكات العليا أمراً مستحيلاً ويؤدي إلى ترحيلها إلى مسطح السلوكات الدنيا حيث تظهر من جديد آخذةً شكلاً مغالياً. لم يرَ بيير جانيه سبيلاً آخر لتفسير هذا التردي الغامض في الطاقة غير إسناده إلى علّة جسمية غامضة هي الأخرى. كان عليه من أجل ذلك أن يغادر النطاق النفسي ويتخلّى عن السعي لإيجاد مبدأ داخلي للمعقولية فيه. إن الذاتية نفسها في ماهيتها الخاصة هي الأصل في السيرورة التي نصفها، وليس قصوراً غامضاً للطاقة. الأصل هو نمو الحياة وفيضها، الذي إذ يُخفق الفرد بالاضطلاع به يُفضي إلى سلسلة الترحيلات والعنف. الشرّ يتأتى من الخير، دائماً، لا من مبدأ خارجي عنه.

من ناحية أخرى، ورغم رسم تصنيفه الأمراض المثير للإعجاب، يرى جانيه أن تراتبية مستويات السلوك تنتمي إلى ما يمكن تسميته الطبيعة البشرية، وحتى أنه يُحدّدها. ثمّة أولاً ملكة بارزة هي القوة العاقلة، وتأتي تحتها مختلف مسطحات الفعل والحساسية والشعورية. فالقوة العاقلة تعمل عمل المعيار والكاشف للطاقة، ونفاد الأخيرة يُفضي إلى انقطاع

النشاط الفكري وحلول ردود الفعل العاطفية محلّها، أو حتى مجرّد انعكاسات كتلك التي نرصدها لدى النساء والأطفال أو المرضى العقليين. لكن هذا التراتب للنفسية أمر غير مقبول، فهو فضلاً عن أنه يكرر افتراضات لم تؤسّس قط يَغفل عن أن تاريخية الطاقة تسكن الحساسية كما القوة العاقلة، لمّا كانت الحياة هي الحياة والطاقة تنبجس من طبيعتها، وأن نمو الحياة خلال اختبار الألم أو كبته في أشكال متعددة من الاستياء من الذات هي على جميع المستويات شروط الثقافة - تتطور تطوراً شاملاً - كما الهمجية التي تصيب سيرورتها أشكال الحياة الفردية والاجتماعية واحدة تلو أخرى.

يتعاظم الاستياء - الاختبار الذي تمرّ به هذه الطاقة غير المسخّرة - عند كل انكفاء للطاقة التي لا تتوقف عن النتوج رغم ذلك. حينئذ سبيلان يُشرعان أمامها ويرسمان هيئات الهمجية. لا تقتصر المسألة على العودة إلى سلوكات أكثر بدائية وفظاظة، لأن هذه السيرورة التقهقرية لا تعني زوال الطاقة أو المؤثّر الشعوري، بل تعمل خلافاً لذلك على ترحيلهما إلى درجة توتر أكبر. فبالتوازي مع هذا الانكفاء، ومع العسر المتنامي الذي يُولّده، وتحت الضغط الذي يمارسه هذا العسر المتزايد في قوّته على نفسه، تتولّد القفزة خارج النفس كهرب إلى البرانية بوصفه السبيل الوحيد لإنهاء هذا

العسر. يأخذ هذا الهرب شكل هرب النفس من نفسها وإذ ذلك التخلص مما تكون، ومن ثقل هذا العسر وهذه المعاناة. لكن هذا الهرب يظلّ أسير شجويته الخاصة، أي الاستياء المنبثق منه، فإذا به، بدلاً من الانفكاك مما يريد الهرب منه ومن القدرة على إزاحته عن طريقه، يحمله معه ويُكرره داخله وفي كلّ خطوة يخطوها.

حينئذ لا يبقى سوى مخرج وحيد: تحطيم هذا العسر وهذه المعاناة اللذين لا يسعنا الفرار منهما. لكن إمكانهما يكمن في اختبار النفس لنفسها وإذ ذلك في الحياة. لذا لتحطيمهما يجب إلغاء الحياة نفسها فضلاً عن ماهيتها الخاصة. يخفق هذا التحطيم، كما أخفق الهرب من النفس من قبل، ولا يصل إلى مبتغاه. ذلك أن فعل التحطيم هذا ليس ممكناً إلا بشرط تأكيد الماهية التي يُريد إلغاءها وتفعيلها. وتظلّ الحياة في ذاتها بما هي هرب من النفس وتحطيم للنفس. على هذا المنوال إنما تدوم في العالم الذي ندّعي طردها منه، أي في عالم العلم مثلما في عالم الهمجية.

هكذا يتبيّن ماذا تكون هذه الهمجية، فهي تُبقي على الحياة في رحم مشروعها في الهرب والتحطيم. لذا إن هذا المشروع محكوم بالبداية بحكم أبدي، ومصحوب في كل مرة جديدة بما يُشبه السعار الذي يأتيه من إخفاقه، وهو إخفاق ينتهي إليه،

لكنه يتأتى منه أولاً، وتصحبه شجويته في كل أطواره، فتُحدّده تحديداً كليّاً، وتُشكّل ما يُشبه الشرط القبلي لعالم الهمجية هذا الممهور بمهر العسر، وتعهد إليه طابعاً فذّاً يمكن إدراكه اليوم أكثر من أي وقت مضى.

الهرب من النفس هو العنوان الذي نستطيع أن نُدرج تحته كل ما يجري تقريباً أمام ناظرنا. ليس العلم هو المقصود، وقد شدّدنا على ذلك بما فيه الكفاية، ذلك أن هذا العلم، الذي هو معرفة بالطبيعة التي يُحدّدها في إجراءاته، بأكمله إيجابي. وإنما المقصود هو الاعتقاد بأن هذا العلم الغاليلي للطبيعة يُشكّل المعرفة الوحيدة الممكنة، والحقيقة الوحيدة، فلا فعلية حقّة غير تلك التي تُشكّل موضوع هذا العلم، ولا يكون الإنسان نفسه فعلياً إلا بهذه الصفة. حتى المعرفة المختصّة به لا يمكن إلا أن تكون نمطاً أو شكلاً من هذا العلم الوحيد. على هذا النحو، يُزاح العلم وتحلّ محلّه أيديولوجيا النزعة العلمية أو النزعة الوضعية، التي تعقل العالم بوصفه عالم العلم.

ثمّ إن الأيديولوجيا تعني ما هو أكثر من ذلك، فما يهم في الواقع ليس هو الاعتقاد بأن المعرفة تتماهى مع العلم وأن فعلية الإنسان تغدو موضوعاً علمياً بمقدار ما هو المنوال الذي ينتشر عليه هذا الاعتقاد منذ أكثر من قرن مستبعداً جميع الاعتقادات الأخرى وإنتاجات الثقافة، ومختزلاً لها إلى ما يُشبه الترف

الذي لا ضرر فيه، ولعب وخداع. لا تقتصر المسألة على محتوى هذه الأيديولوجيا ذات النزعة العلمية والوضعية، بل تتعداه نحو تلقيها وانتشارها الخارق بين جميع فئات العقل، العارف كما الجاهل. يُميط هذا التلقي اللثام عمّا يُشكّل شرطها الأكيد، وهو الوفاق مع روح العصر، أو بالأحرى فكرتهما المشتركة: هرب الإنسان بعيداً من كينونته الحقّة، عندما لا يعود بإمكانه احتمال نفسه.

ثمّ إن هذا الهرب لا يُنجز على مسطح الأيديولوجيا فحسب، بل أيضاً وبالتحديد على مسطح الممارسة. فممارسات الهمجية تنضوي جميعها على هذا الهرب الذي يُغذّيها ويعهد لها في الوقت نفسه بوحدتها الأخّاذة. غير أن ما من ممارسة تكشف عنها بمقدار ما يفعل التلفاز. تتموضع هنا وسائط الإعلام على مسطح واحد مع العلم، والسبب في ذلك أن الإنسان يبحث عبر جهالة هذه الوسائط وبذاءتها، كما عبر المعرفة الرزينة للعلم، عن الاعتزال من نفسه وحياته الترانسندنتالية، أو أن الحياة تدوم في كليهما على هيئة واحدة هي هذا الاعتزال. قد يبدو وضع الوسائط والعلم على مسطح واحد أمراً متناقضاً، لكن لنلاحظ قبل كل شيء أن التلفاز ينتمي إلى عالم التقنية، أي العلم، ولا يقتصر السبب في ذلك على أنه يقوم على "إجراء تقني". فما يظهر في التلفاز هو بالتحديد

واقع أن هذا الإجراء ابتكِر ووُضع في حيز العمل للتخلّص من كل ما لا يقبل الاختزال إلى كينونته، أي إلى مجموع التقنيات التي تجعله ممكناً. وهذا التخلص ليس إلا تخلصاً من الحياة وإيتيقاها. لم يتساءل أحد هل اختزال الحياة إلى مجرّد نظرة بلهاء أمام شيء متحرك أمرٌ "جيد" أم "سيئ" بالنسبة إلى الإنسان، أي متوافق أم لا مع النمو الذاتي للحياة فيه.

إن مكان التلفاز هو عالم التقنية، ومبدؤه يكمن في التطور الذاتي لهذا العالم، وكذلك في استقلاله. وهذا العالم هو منظومة، ولا يفيد بشيء الاعتراض على بعض تجلّياته، مثل التلفاز، والأولى وضع هذه المنظومة برمتها موضع مساءلة. وهذا ما لا نستطيع فعله، لأنها منظومة ولأن كل نظرة تُلقى عليه لتقويمه تظلّ أسيرتها، وليست في واقع الأمر سوى نظرة هذه المنظومة أو انعكاس لها على نفسها. لذا إن كلّ نقد يحسب أنه قادر على الحكم على ما هو ليس سوى انعكاس أو تمظهر إنما سيصل متأخراً جداً.

لنفكّر جيداً: من قد يستطيع تقويم المنظومة وإلقاء نظرة عليها تستمد منبعها من خارجها، أي من مكان مغاير جذرياً؟ مَن غير الحياة التي ليست بشيء كليّة موضوعية وقابلة للمعرفة والتحديد على نحو علمي، ولأنها ليست بشيء موضوعية ممكنة وترفض كل موضوعية من نفسها على نحو قاطع؟ في

المقابل، من يدّعي خلافاً لذلك ويختزل الحياة، ولا سيما الفرد الذي تتماهى هذه الحياة فيه، إلى عنصر من المنظومة، خاضع لقوانينها ولبنيتها؟ من غير إرادة إنكار الحياة، أي المشروع الذي لا يرمي إلى إلغائها مادياً في وجودها الوقائعي منظوراً إليه لجهة كونه وجود الكائن، وإنما مشروع إنكارها في ماهيتها، أي إنكار التاريخانية الترانسندنتالية التي تصير فيها الكينونة نفسَها، بعيداً من كلّ برانية ومن الكائن نفسه. البنيوية عموماً وبجميع أشكالها، مثل البنيوية اللغوية، والاقتصادية، والسياسية، والإستيتيقية، والنفسية ("الوعي بوصفه منظومة")... أينما أخذت البنيوية على عاتقها إلغاء الحياة والفرد، فليست غير محاولة تقوم بها الحياة نفسها لإنكار نفسها، والتعبير عن استيائها. لكن التناقض الكامن والمقوّم لكل بنيوية، وما يلقي عليها ظلال العبثية، هو أن هذا الإنكار يصدر من الحياة بالتحديد. رغم ذلك تستمر البنيوية في بسط سطوتها على جميع ميادين "الفكر"، الأمر الذي يشهد على توافقها وانسجامها العميق مع عالم يتأتى هو نفسه من الإنكار الذاتي للحياة، أي مع عالم التقنية والهمجية بالإجمال.

لذا من المستحيل استبعاد مسألة التلفاز بذريعة أنها ستقودنا في نهاية المطاف إلى مسألة المنظومة التقنية المنغمسة فيها. ولا بد من الأخذ بالاعتبار أن هذه المنظومة، شأنها شأن أي

منظومة أخرى من هذا النوع، ليست منظومة إلا في الظاهر، لأنها تتضمّن داخلها إحالة على الحياة، وتجد نفسها مُحدَّدة بها خِفية. وقد بيّنا كيف أن استقلال منظومة اقتصادية مثل الرأسمالية ليس سوى استقلال وهمي، وهذه المنظومة ليست سوى منظومة زائفة، لمّا كان العمل الذاتي الذي يستمد وجوده من الحياة ولا يكون معقولاً إلا انطلاقاً منها ومن خاصياتها النوعية، هو الذي يُنتج الظواهر الاقتصادية المؤلِّفة للرأسمالية. حتى في العالم العلمي التقني نفسه، ورغم أن هذا العالم صادر من إلغاء الحياة، فلا يمكن لهذا التعطيل أن يكون كاملاً في الحقيقة. من ناحية، تحتفظ العدّة المادية بنقطة مرجعية تعود بها إلى الجسد الذاتي. من ناحية أخرى، وبصورة أكثر ماهيّة، يصدر تعطيل المنظومة للحياة من الأخيرة نفسها. ينتج من هذه المعاينة بعد تطبيقها على وسائط الإعلام أننا لا نستطيع فهم الأخيرة انطلاقاً من المعدّات التي تقوم عليها وتطورها، وإنما من آثارها على الحياة فحسب، ومن الوضعية التي تجد الحياة نفسها فيها نتيجة اقترانها بهذه الوسائط. انطلاقاً من ذلك يطرأ على مسألة التلفاز ووسائط الإعلام انزياح في الماهيّة، فننتقل من مكان الموضوعية حيث تنعرض الكينونة الأداتية بوصفها كذلك في بداهة ظاهرها إلى عملها الفعلي كنمط حياتي وكممارسة. ما التلفاز بما هو ممارسة؟ هو هذا

السلوك الذي تخرج عبره الحياة من نفسها لكي تنفكّ عن نفسها وتهرب من نفسها، لعجزها أن تظل نفسها وتركن إلى نفسها، وعن الاكتفاء بنفسها وإشباع نفسها من نفسها ومن فاعليتها الخاصة بها. وإذ كانت المنظومة التقنية عموماً تُبدي مثل هذه الغاية، تكتسي الأخيرة مع وسائط الإعلام أقصى أشكال التعبير عنها وضوحاً. التلفاز هو حقيقة التقنية. إنه ممارسة الهمجية بامتياز.

التلفاز هو هرب يأخذ شكل إسقاط في البرانية، الأمر الذي نعبر عنه بالقول إنه يُغرِق المتفرّج ببحر من الصور. لكن، ألا يُقدّم الفن - الفنون التشكيلية والأدب والشعر - صوراً هو الآخر؟ بلى، لكن الصورة الإستيتيقية، في ذاتيتها، ليست غير النمو الذاتي لهذه الذاتية وإذ ذلك ماهية الحياة عينها في إنجازها؛ ليست غير الثقافة. كذلك من المناسب تذوّق الصورة المتلفزة بدورها في علاقتها الداخلية مع الحياة الذاتية وبوصفها تمتلك موقعها الحق في هذه الحياة، لنصل عندئذ إلى أنها تتأتى من الملل. الملل هو الهيئة الشعورية التي تنكشف فيها الطاقة غير المسخّرة لنفسها. في الملل، تثب قوة في كل لحظة، وتزداد حجماً وتنتفخ من نفسها، وتتأهب وتغدو متاحة للاستعمال الذي قد نوده منها. لكن ما العمل؟ "لا أعرف ماذا أفعل؟" ما من سبيل من السبل التي رسَمَتها

الثقافة وأجازت بها تسخير هذه القوة واستثمار الطاقة، وللحياة أن تنمو من تلقاء نفسها وتُنجز ماهيتها – ما من سبيل من هذه السبل يمثل أمام الملل لينخرط فيه بالفعل – داخل اختبار لمعاناته، ويفرّغ الشحنة الغامّة المتأتية من الكسل.

غير أننا لا نمضي إلى الأمام في الدروب التي رسمتها الثقافة إلا بمقدار ما نكون قد انخرطنا فيها بالفعل منذ زمن طويل. لذا إن العملية التي يباشرها المبتكِر أو المتفرّج أو القارئ ليست إلا استمراراً لسيرورة متواصلة لا انقطاع فيها، سيرورة تتثقّف بها الحياة، أي تعهد بنفسها إلى سيرورة أخرى هي مجيئها الأبدي إلى نفسها عبر النمو الذاتي. إن ما يُميّز زمانية هذه السيرورة الثانية أنها ليست تخارجية، إذ ليس فيها ما تنفصل عنه عبر مسافة ماضٍ أو مستقبل، بل إنها تتزمّن كاختبار للنفس، وإذ ذلك تكون في اتكاء على نفسها وفي امتلاء من نفسها دونما انشقاق من ارتداد محتمل. إنها شجوية برمّتها وليست شيئاً آخر غير ذلك، وزمانيتها ليست شيئاً آخر غير حركة هذه الشجوية، أو تاريخية المطلق في امتلاء معاناته واستمتاعه، وهو امتلاء لا انقطاع فيه البتة، وإذ ذلك دائم أبداً. هذا الامتلاء الذي لا ثغرة فيه هو امتلاء الطاقة. إنه حضور الحياة الخارق إلى نفسها، وما يجعلنا نحس بقوتها في كل لحظة. في كل لحظة، أي من دون أن يكون في قوتها واختبارها نفسها توقف

أو تأخير. بل إن هذا الاختبار للنفس لا يتوقف وذو حضور كلي إلى نفسه، ولا يتزمّن إلا بوصفه نماء النمو.

تطلب هذه القوة المتنامية إشباعاً لها، أي إنجازها، "في كلّ لحظة" بما يتماشى مع نموّها. الملل هو عدم الإنجاز الشجوي لهذا النمو. "لا أعرف ماذا أفعل" تعني: القوة هنا في كلّ لحظة، منخرطة في كينونتها، لكن ما من ممارسة تسمح بتتبع هذا الانخراط، أي ما من سبيل من سبل الثقافة. لذا إن هذه القوة غير المنجزة تمضي في طريق النسيان نوعاً ما، هي وشجويتها، بالهرب من النفس عبر برانية ينتصب فيها في كل لحظة شيء ما أمام النظرة ويجذبها. هذا الشيء هو الصورة المتلفزة. في كلّ لحظة، أي على كلّ ما يظهر الآن في زمان العالم ويختفي فوراً بالتوافق مع قانون هذا الزمان، أن يُستعاض عنه بشيء آخر غيره، متهافت مثله ويضاهيه باللافعلية، وعلى درجة واحدة من الخواء معه. متهافت لأن الصورة ما عادت - كما الأمر في الفن - مجيء القوة إلى نفسها وإذ ذلك متانة للحياة، بل خلافاً لذلك صارت تماسكاً وإذ ذلك تفكّكاً لتماسك هذه المتانة واستبعاداً لها داخل بعثرة وتشتت المتهافت والعبثي. لا فعلي لأن مشروع الاستبعاد هذا، إن وصل إلى مبتغاه، فإن فعلية المؤثر الشعوري هي التي ستُلغى. لكن هذا المشروع لا ينجح والمؤثر الشعوري لا يفقد شحنته

الانفعالية، ما يعني دوام الملل بدوام الصورة المتلفزة، والملل هنا هو شرط هذه الصورة وفعليتها. وعلّة الخواء أن ما ينتصب في الأمام وعليه أن يُحدث انقطاعاً في صعود القوة ويخفف شحنتها الانفعالية ينتج بوصفه خواء هذا الامتلاء.

يكون التوافق أو الوئام الأنطولوجي تاماً بين ديمومة القوّة، أي تطابقها مع نفسها في كل نقطة من كينونتها، واستمرارية الصورة المتلفزة، أي الحركة المتواصلة المؤلّفة من الولادة والهلاك لما هو ماثلٌ هنا وعلى القوة أن تنسى نفسها وتهرب من نفسها بفعل الضغط الذي تمارسه على نفسها. تحاول "الأخبار" أن تسير على خطا القوام المتماسك والممتلئ لمجيء الحياة إلى نفسها وإذ ذلك لأبدية هذا المجيء. "الأخبار" هي التي تُعرّف التلفاز ووسائط الإعلام عموماً كوسط تتحرك فيه الأخيرة والهواء الذي تتنفّسه. الأخبار هي الصورة المتلفزة بما هي كذلك، وتُشير إلى انبثاق صور جديدة يتعين على الحياة المسلوبة من نفسها أن تتيه فيها باستمرار. الخبر هو هذا أو ذاك، ما هو ماثل أمام النظرة، ومهمته الوحيدة هي أن يُخلي مكانه فوراً لكينونة–هنا أخرى، أي أن يتلاشى إلى عدم. لكن الكينونة–هنا الجديدة لها المصير نفسه. لذا إن الخبر يخلي مكانه فعلياً لشيء آخر، أي لحركة إخلاء المكان عينها، حركة الظهور والتلاشي. والحياة تنحرف عن

نفسها بهذه الحركة. هذه الحركة هي حركة فضول يجرّ وراءه أذيال الخيبة دائماً، وإذ ذلك يولد من جديد دائماً. إنها حركة التلفاز: "المهم في التلفاز هو الحركة".

إن انبثاق الصورة منظوراً إليها بما هي كذلك، أي عينياً، وتكرارها بلا توقف، ما هو إلا خطخطة لمكان مرسوم ومشرع لكي يأتي ويشغله شيء ما نستطيع الضياع فيه. والاختفاء ما هو إلا اختفاء هذا الشيء، أو تحرر المكان لكي يأتي شيء آخر ويتسرّب فيه بدوره. هذا الانبثاق وذاك الاختفاء ليس إلا الفعل الذي تستأنف به الحياة حركة الاعتماد على نفسها. ولا يصبح الاختفاء معقولاً إلا في ضوء هذا الفعل. وهو يفترض أن محتوى الصورة لا أهمية له في ذاته، وأنه منذورٌ في المقام الأول إلى أن يختفي ويحلّ محلّه محتوى آخر. لو استثارت هذه الصورة انتباهاً حقاً واكتست قيمة في ذاتها، لعني هذا الأمر ديمومتها، ولاستثار إدراك المتفرّج لها نمو حساسيته وقوّته العاقلة، واستغرق العقل في هذا العمل الداخلي ويُقيم في الصورة، وفلتت الصورة من التلاشي في العدم وتشبّهت بالصورة الإستيتيقية وتثبّتت خارج الزمن واندرجت ضمن الزمانية الكلية الخاصة بالموضوع الثقافي المنذور للتأمل. حينئذ لا داعي أن تبحث الحياة عن الهرب في صورة كهذه، بل كانت لِتنجَز فيها.

غير أن "إستيتيقا" التلفاز - نفي لكل إستيتيقا - تحول دون ذلك بالتحديد. عنوان هذه الإستيتيقا هو "البث المباشر"، أي على كل شيء أن يُعرَض متلبّساً دون تحضير أو تهيئة، ذلك أن الحقيقة تُختزل في النهاية إلى فظاظة الواقعة والفورية وإذ ذلك إلى الاختفاء والموت. وعندما تكون هذه الحقيقة هي مثال الفن نفسه، ويكون مصير الأثر الفني الإلقاء به في صحيفة، وعندما يكون الجدير بأن يكون هنا هو ما لا يحمل أي دلالة غداً وإذ ذلك لا دلالة له في ذاته، نكون أمام أساس هذا العالم، أي التدمير الذاتي والإنكار الذاتي للحياة. نعم، نكون أمام الموت الذي يطفو على السطح ويُظهر لنا وجهه القبيح. نُخطئ إن اعتقدنا أن هذا السيلان للصور وتتاليها الهمجي والمحموم، وأن اشتغال الآلة في كل الأوقات والأماكن، وأن تكاثر المحطات وتعدد أجهزة الاستقبال في البيت الواحد - لضمان ألا يحدث أي انقطاع في هذا السيلان - عائد إلى الآلة نفسها وعدّتها، بل إلى الماهية الأنطولوجية للتلفاز ومواءمتها الكاملة عالمنا، وإلى التلفاز كممارسة وإلى الأخبار التي تُحدّد هذه الماهية.

تُحدِّد الأخبار ما هو راهن. أليس في هذا بداهة؟ لكن الأخبار لا تُحدّد ما هو راهن على نحو آني، كما يُظن. أليس الراهن ما هو هنا بمنتهى البساطة الآن وموضوعياً؟ ما هو

هنا الآن، في هذه اللحظة التي يمتد أثرها في جميع أرجاء العالم في الوقت نفسه، هو هذا العالم برمّته، أي جملة الحوادث والأفراد والأشياء. لذا يجب الاختيار، وما الذي يوجّه الاختيار؟ تُلقي وسائط الإعلام شبكة على جملة الواقع، فلا تستبقي منه إلا على ما يتوافق مع هذه الشبكة: السطو المسلّح الذي حدث في الصباح، سباقات الخيول في مدينة فانسَن وتقارير الثلاثية، عبارة صغيرة عن السياسة لأحدهم، ارتفاع الدولار والنفط (أو انخفاضهما)، انخفاض الذهب (أو ارتفاعه)، مقابلة مع حارس البناية الأقرب من الموقع الذي من المفترض أن اغتصاباً وقع فيه على فتاة، عبور المحيط الأطلسي بالمراكب الشراعية أو مرحلة من مراحله، أخيراً الأدب، لحظة توزيع الجوائز، عندما يُشبه بدوره إحدى السباقات، مع قائمة بأسماء المفضلين وأخرى للمستبعدين... وإذا ما نظرنا إلى جملة هذه الحوادث في الفيلم الذي يعرض تتابعها أو صفحة الصحيفة المتراكمة فيها، فإنها تبدي خاصية مشتركة، وهي عدم الاتساق. منظوراً إليها كلّ على حدة، هي تمثل على هيئة حادث منعزل ومنفصل عن المداخل والمخارج المعطاة معه. وما البدء بالحديث عن سببه وغايته ودلالته وقيمته إلا تعقّل وفهم وتخيّل للحياة وإعادتها إلى نفسها، لكن بغية إلغائها. ما من شيء يندرج ضمن الأخبار إلا ويفعل ذلك بشرطين هما

عدم الاتساق والسطحية. خلاصة القول: الأخبار هي التفاهة.

ووفق منطق التفاهة هذا، كل ما يدخل إلى الأخبار ويُشكّل جزءاً منها منذورٌ في الوقت نفسه للخروج منه، ذلك أنه لا يُطرح إلا لكي يُلغى. نشتكي اليوم من الانقطاع الذي يطرأ على الإنتاجات المتنوعة للتلفاز - من تقارير وأفلام ومسرحيات - بوصلات إعلانية تحمل المتفرّج على التنقّل بلا توقف من برنامج إلى آخر يُضاهي الأولى بتهافته. لكن كيف لا نُبصر أن وسائط الإعلام تُحقّق ماهيتها مع هذه النطنطة الأزلية من صورة إلى أخرى؟ ليس الخبر متهافتاً وتافهاً فحسب، بل عليه أن يكون كذلك. كلما ازداد التلفاز عبثاً، قام على مهمته على أكمل وجه.

تُفسِد وسائط الإعلام كل ما تمسّه. فإن حدث وصادفت شيئاً مهماً، بل ماهوياً - مثل أثر أو شخص أو فكرة -، فإنها بإدراجها له ضمن الأخبار تحكم عليه بالتهافت، ذلك أنها بهذا المنوال الذي تجعله ماثلاً هنا أماماً وللحظة، تحكم على ماهويّة هذه الماهية، أي النمو في ذاته للحياة وفق زمانيتها الخاصة، بالاستحالة. لذا توجد رقابة خاصة بوسائط الإعلام. ليست هذه الرقابة رقابة سياسية فحسب، وتحدث عادة وتمكن رؤيتها بهذا الشكل أو ذاك مخفية بنفاق في مسعى من السلطة للسيطرة على وسائط الإعلام، وليست أيضاً الرقابة

الأيديولوجية التي تجمع منمّطات عصر ما وتصطفي عبرها كل ما يتقدم للتواصل والتبادل. هذه الرقابة أكثر خطورة وجذرية، ولا رحمة فيها وهي قاطعة، وإثرها يجد كل ما هو ثقافي نفسه مقصيّاً من الكينونة-الماثلة-هنا-أماماً-للحظة بلا رجعة. تُشكّل هذه الكينونة البعد الوجودي الجديد الخاص بوسائط الإعلام والمميّز للعالم الحديث. وهذا ما ندعوه "الوجود الإعلامي".

مثله مثل العالم التقني الذي انبثق منه ليس الوجود الإعلامي منفصلاً عن كل تماس مع الحياة، لأنه خارج هذا التماس لن يكون شيئاً. لمّا كانت الحياة هي مجيئها الأول إلى نفسها، فإنها شرط الكينونة نفسها وإذ ذلك شرط كل ما يكون. إن التماس الأقصى للعالم التقني والوجود الإعلامي مع الحياة هو بالتحديد إرادة الحياة بالهرب من نفسها. وأن يكون الوجود الإعلامي حصيلة مثل هذه الإرادة، ونرى ذلك بوضوح في أن الحياة فيه معطّلة ومقتصرة على المشاهدة، ليس كمثل مشاهدة المتفرّج للأثر الفني، وإنما مشاهدة بلا أي فعل، ولا تتطلّب تسخير أي من القدرات الداخلية للحياة، بما في ذلك قدرة المشاهدة. هكذا، ثمة طريقة للمشاهدة من دون مشاهدة، أو رؤية، وتقتضي كلازمة لها الصورة الإعلامية. ليست هذه الصورة "سهلة" فحسب، بل ملغية، ما يجد أفضل

تعبير له في الاختفاء الذاتي لهذه الصورة في كل لحظة.

تُثبِت الصورة الإعلامية تماسها الأقصى مع الحياة في أنها دائماً تمثيل لهذه الحياة، إن كان ذلك مع شخص بصدد الكلام، أو مع تسديدة قوية من الجناح الأيسر، تقذف بالكرة لتستقر في بطن الشباك. إن مشروع الحياة في هذا التماس الأقصى معها هو الاستقالة من نفسها، أو أقله ألا تفعل شيئاً، الأمر الذي يبرهنه الوجود الإعلامي بما هو كذلك. يتشكّل هذا الوجود عن طريق وسائط الإعلام، ولا يتعلق الأمر فيه بحياة ينهل الفرد فيها من حياته الخاصة، وإنما من حياة فرد آخر، فرد يحكي أو يتحرّك أو يضرب، أو يتعرّى أو يقيم علاقة جنسية بدلاً عنك.

لكن الغرائز لا تزول عند المتفرجين، وتبقى في حالتها الأولى غير المتطورة، وتظهر في أكثر تجلياتها خشونة: القوة تأخذ شكل العنف، والحب شكل الإيروتيكية، والإيروتيكية شكل البورنوغرافيا. كما لا يتعلق الأمر بالنسبة إلى هذه الغرائز المختَزلة إلى أبسط تعبير لها بأن تتحقق فعلياً وبجدية، بل بأن تتحصّل على إلهاء تخيلي ليس إلا، إذ إن الوجود الإعلامي عموماً هو هذا الإشباع التخيلي. لجميع هذه الأسباب، يجد التلفاز تعبير الأكمل وحقيقته في التلذذ بالتلصص (voyeurisme)، وفي الخبر الحصري للقرن:

الموت الجماعي للمتفرجين الأغبياء في مباراة كرة قدم على يد عصابات مثيري الشغب، موتٌ قُدّم مشهدياً على شكل الهرس والضغط والسحق والخنق والدهس والاختناق! أي مشهد فظيع تُقدّمه هذه الحياة المقلوبة، والمداسة بالأرجل والمهشّمة والمذلّة، والمنكرة! لا يختلف هذا الضرب من الإنكار عن ذاك الذي يتقدّم كلّ يوم مشهد تجمّع ملايين البشر أمام شاشتهم الصغيرة، ولا يختلف هول هذا الإنكار عن هول المشهد الذي قُدّم إليهم كوجبة شهية هذا المساء، ففيه تكمن حقيقة الوجود الإعلامي، وحقيقتهم الخاصة التي التمعت للحظة أمام أعينهم المهلوسة.

تدور الإنسانية المتورطة في الوجود الإعلامي في دوامة هابطة. وتهجر قوى الحياة الواحدة تلو الأخرى الممارسات المتنوعة للإحساس والفهم والحب التي اكتشفها التاريخ الأضحوي للثقافة وحفظها. كلّ مكسب لهذا التاريخ كلّف تنازلاً وقوة إضافية. في هذه الشروط، نشأ حدث فريد اكتسى أهمية مأسوية لم يُنتبه إليه بما فيه الكفاية. إذ وجدت المؤسسة المنوط بها نقل وتطوير الثقافة نفسها تسبح في التيار نفسه. إنه تدمير الجامعة.

الفصل السابع

تدمير الجامعة

عندما يدنو أمر من نهايته، تكمن علّة موته داخله أو خارجه. أما في حالة الجامعة - سنأخذ الجامعة الفرنسية كحالة نموذجية - فتمكن قراءة مبدأ تدميرها في واقعها الخاص كما في الوسط المحيط بها، أي يعمل المبدأ نفسه مرتين، أو بالأحرى يعمل في كل ركن من مجتمع عاثت فيه الهمجية فساداً وطاولته بأكمله، وحالت دون الحفاظ فيه على جامعة وفيّة لمفهومها.

ما الجامعة؟ تبعاً للمعنى الذي تستمدّه من جذرها اللغوي ومن أصلها التاريخي معاً تشير الجامعة (*universitas*) إلى نطاق فكري مشكَّل ومحدَّد بقوانين حاكمة له. ولأن هذا النطاق محكوم بقوانين كونية، وإذ ذلك نافذة في كل مكان،

أقلّه داخل النطاق المحكوم بها، يتّصف الأخير- على نحو منظور أو مستتر - بكونية من شأنها أن تجعل منه كلّاً متجانساً. لكن، ألا يمتثل كل تنظيم بشري، وإذ ذلك كل مجتمع، لقوانين هي أولاً وقبل كلّ شيء قوانين الحياة قبل أن تكون مُمثّلة في قانون تشريعي أو حقوقي؟ بيّنت تحليلاتنا السابقة في شأن هذه القوانين أنها، من ناحية، قوانين عملية ومن شأنها بصفتها كذلك أن تشكّل إيتيقا تأخذ صيغة الخُلق الأصلي - أي إيتيقا مكافئة كليّاً للحياة وللمجتمع عموماً. ومن ناحية أخرى إن قوانين الحياة هذه هي قوانين المحافظة عليها ونموّها. وهذا ما يجعل من كلّ مجتمع بحكم الطبيعة ميداناً ثقافياً.

لندقّق أولاً في المكانة التي تأخذها الجامعة من أصلها التاريخي. في فترة معينة - في القرنين الثالث عشر والرابع عشر في الغرب - أصدر البابا والإمبراطور والملك قراراً رسمياً كانوا على دراية كاملة بتبعاته، وأسسوا به مؤسسة هي الجامعة للغرض الآتي: إحداث قوانين نوعية بغية جعل إنجاز مهمات معينة أمراً ممكناً، بالإضافة إلى دعم فاعلية مَن ينذر نفسه لهذه المؤسسة. وتكون هذه القوانين مختلفة عن القوانين السارية على بقية المجتمع. أي الجامعات تشكّلت في هامشية أساسية، وهذه الهامشية كانت متعمّدة وليست

مجرّد هامشية وقائعية أو عرضية. من الآثار غير المفهومة لهذه الهامشية ما نرصده اليوم من أن سلطات الشرطة أو القضاء لا يحق لها الدخول إلى الحرم الجامعي إلا بدعوة صريحة من عميد أو رئيس يتحدّث باسم المؤسسة الجامعية بما هي كذلك.

وسمت هذه الهامشية مفهومَ الجامعة بتناقض يعود إلى أنّ ما يروّج له هذا المفهوم، أي كونية محدودة واستثنائية، يلوح بوصفه دمامة من الناحية المنطقية. لكن هذا التناقض يُحيلنا فوراً على سؤال: ما الداعي إلى قوانين وشرائع مختلفة عن تلك التي تحكم المجتمع عموماً؟ ما الداعي إلى تأسيس هذه الكونية المتناقضة - الجامعة -؟ يكتسي هذا السؤال الذي يحمل ظاهراً مجرّداً دلالة عينية مطلقة ما إن نتذكّر أن المجتمع بما هو كذلك، أي بما هو ماهية عامة، غير موجود، وأن قوانين هذا المجتمع هي فعلياً قوانين الحياة وقوانين الحفاظ عليها ونموّها. لا توجد الحياة على هيئة مفهوم أو كيان عام، بل بوصفها ما يخبر نفسه ولا كينونة له إلا بوصفه هذا الاختبار للنفس، أي على هيئة ما هو في ذاته وبوصفه تحقيق فعلي لما هو في ذاته وتجربة فعلية له. لذا لا وجود لتاريخ أو لمجتمع، بل مجرّد "أفراد حيّة" مآلها هو المطلق الذي لا حدوث له، بما هو ذاتية مطلقة، إلا

عبر الكثرة اللامتناهية للمونادات التي يُشكّل هو أساسها الوحيد.

بالعودة إلى مشكلتنا، تُترجم الحالة التي استدعيناها كالآتي. يقوم الأفراد بفاعليات بغية إنتاج الخيرات الضرورية لبقائهم. تكتسي هذه الفاعليات أشكالاً نمطية (typique) تطبع كل عصر وكل فرع من فروع الإنتاج. ولما كان الأفراد موضع التجارب، وكانت هذه التجارب هي تجارب الذات، فإن الأخيرة تبدي خصائص مشتركة: إن "قوانين المجتمع" هي الأشكال النمطية لهذه الفاعلية، مصحوبة بجملة من التمثيلات النظرية والأيديولوجية وخاصة الحقوقية. مرة أخرى: من الممكن الانطلاق من هذه التمثيلات وتعيين صنافة (nomenclature) عامة للبراكسيس الاجتماعي. غير أن ماهية هذا البراكسيس تظلّ في نفسها عصيّةً على التمثيل ومونادية. وأن يجري الحديث عن "عصور"، أي "تاريخ" للأشكال النمطية لهذه الفاعلية الإنتاجية، ذلك يكون ممكناً لأن الحياة في كل موناد لا تقتصر على كونها محافظة على النفس وإنما أيضاً نمو. هكذا إن "الزيادة" بما هي "زيادة عن الذات"، التي تنزع إليها كل فاعلية وتتحقق مسبقاً على مسطح الحياة المكنّاة بالمادية، أي المنتجة للخيرات المادية، تُحدّد هذه الحياة كـ"تقدّم" وتحويل افتراضي في أقل تقدير، وهو

يأخذ شكل تحويل ذاتي، جاعلاً منها، بمصطلحات أخرى، ثقافة.

والحال: قد تُنجز هذه الزيادة أو قد لا تُنجز، وقد يتعلق الأمر بثقافة بحصر المعنى أو قد نكون أمام طور تقهقر، لكن القانون العام لكل مجتمع يقضي بأن قسماً فحسب من فاعليات هذا المجتمع التي تؤلِّف البراكسيس تمتثل للأشكال النمطية التي تحدثنا عنها وتُحدِّد العمل الاجتماعي للاقتصاد. فالفاعليات هي بالتحديد فاعليات أفراد معينين، وتاريخ هؤلاء ليس تاريخ المجتمع، ليس التاريخ، أي تاريخ هذه الأشكال النمطية للإنتاج، بل هو تاريخ الأفراد الذي لم يبدأ في القرن الرابع عشر أو الخامس عشر، وإنما مع ولادتهم، ولادتهم الترانسندنتالية، أي مع أول تحقيق فعلي صامت فيهم لذاتيتهم المطلقة. انطلاقاً من هذه النقطة الصفر للقدوم الابتدائي يحدث تطور خارق، وهو التطور المحض للحياة وقد تُركت لماهيتها الخاصة وإذ ذلك للسيرورة المتواصلة من حفاظها على نفسها ونموّها. فالجسد مثلاً "يستفيق" مرتكزاً على الشجوية الثابتة لجسديته الأصلية، فتتشكّل كل واحدة من قواه شيئاً فشيئاً عبر عملية تتابع مختلف أطوارها التكوينية. وهو الأمر نفسه الذي يحدث لكلّ واحدة من قدرات النفس.[1]

١ من أجل وصف فينومينولوجي لهذه الاستفاقة للجسد في خضم الباروزيا الابتدائية، انظر قصيدة آيغي Aïgui:

يبدو هذا التطور من الناحية المبدئية لا متناهياً، إذ يتشكل قوامه من إعمال الذاتية، ولذا هو مزدوج. من ناحية هو التفعيل الذاتي للشجوية التي تُبنَى فيها كينونتنا جوانياً. على هذا النحو ثمة ثقافة للإحساس - لا لهذا الإحساس أو ذاك: اللذة والكره والسادية... - وإنما للإحساس عينه بما هو كذلك، هذا الإحساس الذي ينمو وينمو إلى أن يصل إلى ما يمكن أن نسميه النشوة الأنطولوجية. التصوّف هو التخصص الذي يُعنى بالاختبار الذاتي للإحساس في إمكاناته الأساسية. وبما هو كذلك هو تخصص عملي من الناحية الماهوية، وحاضر في كل فاعلية ثقافية. والسبب أن كل قوة إنما تبلغ نفسها بالشعور الذاتي، كقوة الرؤية مع العين والفهم مع الفاهمة، وقوة التخيّل والتذكّر. لذا إن تطوّر كلّ واحدة من هذه القوى يقتضي شعورها الذاتي الأصلي. هذا الشعور الذاتي هو الذي يجعل كل قوّة ممكنة في كل طور من أطوار تحققها الفعلي، وهو ينمو ويتعمّق فيها وبها. وهو الأمر الذي يُفسّر ملاحظة أرسطو Aristote العبقرية القائلة إن كل فاعلية تكون مصحوبة بلذّة. لا تتأتى هذه اللذة بفضل اقتران اتفاقي ونافع، وإنما لسبب ماهوي هو أن كل فعل - فعل الرؤية مثلاً - يستمد كينونته من شجويته الخاصة، وإذ ذلك إن كل نمو للرؤية

Le Cahier de Véronique, Le Nouveau Commerce, Paris, 1984.

داخل مران متكرر هو في الوقت نفسه اشتداد لشجويتها، أي تطور ذاتي لها تبعاً لقوانينها الخاصة، أي تبعاً للقانون الأساسي الخاص بانقلاب المعاناة إلى فرح. أكثر من ذلك إن قانون الحياة هذا الأكثر جوانية - قانون المعاناة التي لا تُحتمل ولا تطاق للكينونة الملقاة والمحصورة في نفسها - هو الذي يمدّها بقوتها ويمكّن كل قوّة من قواها، وتهب لها هذه القوى تحديداً ويحمل الواحدة منها تلو الأخرى على الانبساط، فيحمل الرؤية مثلاً على الرؤية أكثر داخل النمو الذاتي المتواصل للرؤية ولشجويتها، ماضياً بها إلى نهايتها، أي إلى اشتعال المعاناة في نشوة من الأعماق.

جميع هذه الأفعال والسيرورات، والقوانين الحاكمة لها، التي هي فعلياً تعبيرٌ عنها، والتي شكّلت موضوع هذا التذكير الموجز، إنما تُشكّل نطاق الجامعة، فتُحدّده وتنتمي إليه. لماذا قد تتعارض مثل هذه الأفعال مع تلك التي يُنجزها الإنسان في حياته اليومية؟ وبماذا تختلف قوانينها عن القوانين العادية للمجتمع؟ الجواب أن لا حافز آخر لهذه الأفعال غير الحافز الذاتي الآني للحياة، أي الضغط التي تمارسه على نفسها باستمرار بغية بسط قوتها. لذا إن مثل هذه السيرورة هي سيرورة الثقافة منظوراً إليها في حالتها المحض، وتلوح قوتها التثقيفية بصورة مذهلة في النقطة الصفر من الولادة.

والسمة الغالبة على هذه السيرورة هي التقدّم المرهون بالتتلمذ والتعليم، أي - باختصار - التربية. تبدأ الأخيرة منذ الولادة وتكون في البداية من شأن الأبوين ولاحقاً الجامعة التي تتولّى هذه المهمة. إن أشكال التقدم المتنوعة في جميع الميادين - العملية والنظرية - التي يُحرزها التلميذ ثم الطالب هي انعكاس لهذه السيرورة من التطور الذاتي للحياة، أو بالأحرى هي تختلط معها.

لهذا السبب علينا أن نكرر ونقول إن هذه السيرورة تمتلك غايتها في نفسها، أي في الحياة. إن مجمل التأملات التي تقع في الجامعة ليست إلا ظاهرية، فالتحصّل على لغة أو معرفة أو تقنية بالتعليم ليس سوى التحصّل على الذات ما دام الفعل الجسدي أو الفكري الذي يتعلق الأمر بإنتاجه يصبح الفعل الخاص بمن "يفهم". من ناحية أخرى إن الثراء اللامتناهي للنماذج الثقافية التي تُقترَح اليوم على كلّ إنسان ينتمي إلى الجامعة تحوّل هذه السيرورة إلى سيرورة متكررة بصورة غير محدودة. حتى بالنسبة إلى من يختار أن يتقيّد بميدان محدد هناك دائماً شيء ليتعلّمه. ما من سبب لمغادرة الجامعة. زد على ذلك أن اكتساب المعرفة ليس سوى شرط لابتكار معارف جديدة، على منوال المحافظة على الحياة التي ليست عموماً غير نموّها. إن الغرض من الجامعة بيّن

في جميع الأحوال: نقل المعرفة عبر التعليم، وإنماؤها عبر البحث.

خلافاً لذلك، في المجتمع والبراكسيس الذي تُؤلّف مضمونَه الأفعال التي يُصاغ فيها هذا المجتمع، ليس نمو الحياة هو الغاية الآنية لدى من يقوم بهذه الأفعال، مثل ترتيب غرفة أو التحقّق من شيك مصرفي أو قياس الضغط. على جميع هذه الأفعال أن تحتكم لطريقة، وما إن تُطبّق هذه الطريقة على الفعل، حتى يتحوّل إلى عمل يُعترَف به ويتلقّى أجراً بصفته كذلك. نستطيع أن نقول عن هذا العمل إنه، من ناحية، يفترض تتلمذاً وإذ ذلك تعليماً، ومن ناحية أخرى إنه يظلّ في ذاته عملاً ذاتياً. لكن التتلمذ أو التعليم اللذين هيّآ الفرد لممارسة العمل قد توقّفا في مرحلة من مراحل التأهيل المطلوب، وغادر الفرد الجامعة ليدخل في الحياة النشطة. على هذا النحو، يطرأ على فاعلية الفرد تحوّل أساسي، فهو يخرج من دائرة التقدّم المستقل واللامتناهي نحو الاكتمال ويتشاكل مع نماذج ثابتة. إن البراكسيس الاجتماعي في تعارضه مع الحياة الجامعية والثقافية هو فاعلية مجمَّدة في أنماط منمذجة ومنمّطة، ومدرَجة في سيرورة مادية من الإنتاج ومتماهية معه.

هذا البراكسيس الاجتماعي منظوراً إليه في جملته يستمد

بلا ريب جذوره وغايته من الحياة، أقلّه حتى بروز الحقبة التقنية، ذلك أنه ليس إلا جملة التأملات التي تُنجَز بها الحياة في عصر معيّن تبعاً لمعايير وإمكانات هذا العصر. لكن ١) يُختزَل هذا الإنجاز إلى ملمحه المادي، إلى إنتاج واستهلاك الخيرات التي تفيد آنياً الحياة الجسدية (المأكل والجنسانية والملبس والمسكن والصحة)، بينما تتناقص تدريجاً حصّة الحاجات والخيرات الفكرية والإستيتيقية والروحية. ذلك لأن ٢) تطوّر الحياة والثقافة يترك مكانه في العالم المتأتي من الثورة الغاليلية لتطور تقني يتمتع بالاستقلالية وينزع إلى التحكّم بسيرورة الإنتاج في مجملها بما يلائمه. النتيجة ٣) أن الفرد يجد نفسه في مواجهة تعالٍ عصي على النفاذ وغير معقولة.

من ناحية إن جملة التأملات التي تُنجز بها السيرورة المادية للإنتاج وفق الشاكلات المرسومة مسبقاً لتقسيم العمل تفرض نفسها على الفرد ككلّ عملاق ينتصب أمامه ويتحتّم عليه أن يجد فيه مكاناً له ضئيلاً ومحدداً مسبقاً في آن. من ناحية أخرى ما عادت هذه الشبكة المترامية من الفاعليات شبكة الحياة بل شبكة التقنية. وعندما تصبح إحداها فاعلية فرد - هذا ما يحدث بالضرورة عندما يتعهّد بمسؤوليتها - يكابدها داخل انفعالية ما عادت هي انفعالية

الحياة حيال نفسها - كما في حالة الحاجة - وإنما انفعالية حيال ما هو غريب عنه أيما غرابة، أي حيال تجهيز تقني. يعيش الفرد هذه الانفعالية كاستلاب جذري. لا يعني هذا الاستلاب أن الفرد يصير غير نفسه بفعل تحوّل سحري في الجوهر، وإنما أن الفاعلية التي توكل إليه داخل السيرورة المادية للإنتاج وإذ ذلك في السيرورة التقنية للعالم ما عادت تجد علّتها في حياته الخاصة.

على هذا النحو، يقف كلّ من المجتمع والجامعة الواحد في مواجهة الآخر ككيانين متعارضين. لكن هذا التعارض ما عاد ذاك الذي سرى في الأصل. فالكينونة الاستثنائية للجامعة، المعترف بها والممنوحة لها من السلطة الدهرية، كانت تعكس اختلافاً في الوظائف انطلاقاً من اتحاد في الماهية. ذلك أن السيرورة كانت واحدة - سيرورة تحقيق الحياة - ومع ذلك تكتسي شكلين: شكل اكتساب المعارف والتتلمذ داخل التعليم من ناحية، ومن ناحية أخرى شكل الفاعلية الاقتصادية. ولأن الكل المستقر البادي مثل "مجتمع في عمل" مؤلَّف من أفراد لا يندمجون فيه إلا على مرّ بلوغهم سن الرشد وبعد نهاية تدريب، كانت قوانين هذا التدريب واكتساب المعارف والمهارات مختلفة عن قوانين تنفيذها الاعتيادية والمستقل في مهنة. هكذا كان للجامعة مهمات

ومعايير وإيقاع وتشريعات خاصة بها لم يكن يخطر في بال أحد الاحتجاج على خصوصيتها.

أمّا اليوم، فما عاد التعارض بين المجتمع والجامعة يستند إلى مجرّد تباين وظائفهما، بل صرنا أمام ماهيتين متمايزتين بل متنافرتين تقصي إحداهما الأخرى وتتواجهان في معركة الصراع فيها حتى الموت. كنّا قد أظهرنا أن الملمح النهائي للعالم الحديث هو توقّف الحياة عن أن تشكّل أساس المجتمع الذي كان منذ الأزل مجتمعَ إنتاج واستهلاك ويستمدّ جوهره من حياة الأفراد. قد يُقال أن هذه الحالة ستبقى كذلك ومن المستحيل أن تزول، فالحياة كالجدار المنيع الذي لا مفرّ منه، وإنها البداية والنهاية لكل تنظيم ولكل تطور إنساني، فهي التي تُحدّد الإنسانية الترانسندنتالية، الإحساس والفهم والتخيّل والفعل، وفي جميع الأحوال المعاناة والفرح اللذين من دونهما ليس ثمة إنسانية أو إنسان.

غير أننا ندخل اليوم في عالم لا إنساني. لا يشير هذا الوصف إلى أي حكم قيمة، يكن يُطلق من أعلى برج عاجي على هذا العالم ويأسف لبلادته. كما لا يُراد القول أيضاً إن المجتمع فقد كل رابطة له بحاجات الذاتية الحية، كالشرب والأكل، وهو أمر مستحيل في جميع الأحوال. تُشير هذه الصفة إلى تغيّر أنطولوجي ما عاد وفقه المبدأ الموجّه

والمنظّم للمجتمع هو الحياة التي يجد جوهره فيها، وإنما مقدار من المعارف والإجراءات والسيرورات أبعِدت الحياة من تأسيسها وترتيبها قدر الإمكان. هذه الحال هي حال الهمجية الخاصة بزماننا التي يصفها كتابنا، والتي لا مكان في المجتمع الذي تُدشّنه، لجامعة كمكان للتتلمذ والتعليم والبحث، وبما هي كذلك تجمع جملة السيرورات المؤلّفة من التطور الذاتي والنمو الذاتي للحياة.

يكتسي تدمير الجامعة على يد عالم التقنية شكلاً مزدوجاً. إنه أولاً إلغاء الحدّ الذي كان يشير إلى تباينهما الوظيفي ويفصل حتى الآن الجامعة عن المجتمع. ومن ثمّ، ما إن زال هذا الحاجز، حتى انبجست التقنية في حرم الجامعة نفسها، ما أدى إلى محق الجامعة بصفتها مكاناً ثقافياً. علينا الآن الرصد الدقيق لهذين الحدثين، لما لهما من أهمية كبيرة.

إن إلغاء الهامشية النوعية للجامعة هو مطلب صريح، لكن دلالته الحقّة تتخفى وراء دوافع أيديولوجية مزدوجة، سياسية ومهنية. من وجهة نظر سياسية وباسم المثل العليا المساواتية للديمقراطية، يُلاحظ حق تدّعيه مؤسسة لنفسها كما يدّعيه أولئك الذين يعملون فيها باستثناء أنفسهم من القاعدة العامة، وبإنشاء نطاق منعزل يتمتع بمعايير وقوانين خاصة به. لذا تجري إدانة هذه القوانين بوصفها امتيازات لا أساس لها.

لنأخذ زمن العمل مثلاً الذي هو واحد بالنسبة إلى الجميع: لماذا يجري التساهل في التعليم العالي الذي شهد أساتذة الكليّات فيه تقليصاً لعملهما إلى ثلاث أو أربع ساعات في الأسبوع، وستة أشهر في السنة؟ وكذلك الأمر مع واجبات معلمي المدارس أو المنشآت التي حلّت محلها، الذين يقتصر عملهم على خمسة عشر أو عشرين ساعة، إضافة إلى عطل كثيرة وأطول من عطل العاملين الآخرين. يُعبّر عن المطلب السياسي في صورته القصوى كالآتي: العملي الجامعي هو عمل فكري. هل يمكن حصر هذا العمل بطبقة مغلقة من أصحاب الامتيازات؟ فـ"المثقفون" أيضاً عليهم أن يذوقوا عذاب الجهد الجسدي ويعكفوا على العمل اليدوي ويقضوا وقتاً في الكومونات الشعبية، ولم لا في معسكرات التدريب.

القناع الثاني الذي يتنكّر به رفض قبول النوعية الثقافية للمهمّات والشروط الجامعية هو الحجّة القائلة بالنفع الغالي على الآباء. أو ليس الغرض الدراسي هو تزويد الفرد بمهنة؟ تُعنى الجامعة بتطوير المكمونات المكوّنة للذاتية الفردية، وذلك عبر التمرين المتكّرر ونقل المعارف، والحقيقة أن التعليم يميل إلى جعل من يستفيد من هذا التطوير قادراً على أداء عدد معين من الفاعليات وإتمامها كما على اكتساب مهارات

جديدة. ولا مراء في أنه كلما علا مستوى هذا التعليم، كبر حجم الخيارات وعدد "منافذ العمل" المعروضة. في المقابل إن فكرة حصر المعارف بتلك التي ستطبق فعلياً على أرض الواقع هي مجرمة ومتناقضة في آن. "متناقضة" بسبب تقلّب الطلب في عالم متطوّر وإذ ذلك بسبب ضرورة التكيّف الدائم فيه، الذي يعتمد على درجة الذكاء كما على سعة المعارف المتقنة. و"مجرِمة" لأنها تعني أن على الفرد أن يتوقف عن تطوره المحتمل، وأن يختزل بعمد كينونتَه إلى وضع الآلة في الجهاز التقني الاقتصادي.

لذا من اللائق أن نؤكد هنا أن التعليم يجب في جميع الحالات أن يفي بمتطلبين اثنين. من ناحية عليه طبعاً أن يضع كل فرد في شرط يمكّنه من تأدية وظيفة في المجتمع وإذ ذلك يتجهّز بمهنة. وعليه مع ذلك، وبصورة أكثر ماهوية، أن يتيح له إعمال مواهبه وقدراته، ما يمكّنه من تحقيق فرديته الخاصة أو ماهية الإنسانية فيه. المهمّة الثانية هي مهمة الثقافة في حالتها الخالصة. وفي ما يخص المطلب الأول إن مَثَلَ هو أيضاً كسيرورة تثقيفية - جزئياً على الأقل - فنحن هنا أمام مظهر علينا أن نتفحصّه عن قرب أكثر.

قد يكتسي تحضير فرد لمهمة أو إدماجه في المجتمع معاني مختلفة جداً وفقاً لصنف المجتمع المقصود: هل هو

مجتمع اقتصادي بحت ويمتثل لغائية اقتصادية، أو تقني. يفترض الإدماج الاقتصادي مثلاً تفعيل مكمونات معينة لدى الفرد، في حين أنه لا يُعير أي انتباه إلى تطوره العام. حتى أنه قد يعترض هذا التطور، في حال اقتضت الحاجة إلى أيدٍ عاملة غير مؤهّلة. لذا لا يمكننا أن ننظر إلى الغاية الاقتصادية كغاية كافية وذات قيمة في ذاتها. وما بناء الجامعة على أساس هذه الغاية إلا تضييق لنطاقها أو لغرضها، وإذا كان الأخير هو الثقافة، فيعني ذلك تدميرها كلياً.

كنّا قد أسهبنا في شرح كيف يتحوّل العالم الاقتصادي إلى عالم التقنية أمام أعيننا. والحقيقة أن الإدماج التقني يمضي بالديالكتيك السابق إلى أقصى حد له. فالمرور بالعلوم الصلبة الذي تدعيه لنفسها التكنولوجيات المعدَّة لا يخص في غالبية الأحيان سوى ميادين محدودة من الفاعلية الاقتصادية وعدداً محدوداً من الأفراد، في حين يظل العدد الأكبر منهم منذورين لأعمال آلية. لا يمكن وضع الغاية التقنية كمبدأ وحيد من شأنه أن يحدّد مسارات تعليمية معيّنة بصورة حصرية، وبصورة أعم تعليماً تقنياً مستقلاً – علينا ألا ننسى أنها تحدّدت منذ بدايتها عبر تعطيل الحياة الترانسندنتالية التي تُشكّل إنسانية الإنسان – لأن ما سنراه حينئذ هو تكرار يتردد داخلها لافتراضات العالم التقني العلمي عينها. إن شرط هذا التكرار

هو بالتحديد الإلغاء التدريجي للخط الفاصل الأصلي بين الجامعة والمجتمع: "جامعة الشعب" أو "جامعة زماننا"، المتكيّفة مع العالم ومتطلباته، كلها متشابهة. ما حدث هو أن بعد انهيار الأيديولوجيات، باتت حقيقة هذه الحركة واضحة: بعد إلغاء الثقافة من المجتمع، آن الآن أوان إبعادها إلى خارج الجامعة.

ولمّا كان المجتمع مؤلفاً من أفراد يدخلون إلى الحياة المهنية عبر رتب متتالية، فإن مجرّد الحفاظ على فاعليته يستتبع نقل المعارف التي تجعل هذه الحياة ممكنة من جيل إلى آخر، وهي مهمة موكلة – كما سبق وبيّنا – إلى الجامعة. سؤالان يطرحان في هذا الصدد: ما هذه المعرفة التي يتعيّن نقلها؟ وكيف تُنقل؟ لنبدأ بالسؤال الثاني لأن إيصال المعارف يخضع لقانون واحد ينطبق عليها جميعاً. أو ليست البيداغوجيا هذه المعرفة المسبقة التي تُفرض على جميع المعارف وتملي عليها الأنماط الملائمة لنقلها؟ الوهم هو الظن أن هذه القوانين الخاصة بالتواصل هي قوانين صورية وتؤلّف ميداناً مستقلاً، ليغدو التعليم – بسبب استقلالية البيداغوجيا التي تؤلّف ماهيتها الخاصة – منفصلاً عن المحتوى التعليمي. فتكفي من الآن فصاعداً بعض الأفكار البيداغوجية لتحوّل جميع الجهلة إلى معلمين أفذاذ.

هذا ما حدث بالتحديد في الجامعة الفرنسية خلال السنوات الثلاثين الأخيرة، التي دخلها جيش من الأساتذة غير المؤهلين الذين وظّفوا على عجل لتأطير سيل التلاميذ الناتج عن تعميم التعليم الثانوي كما عن الطفرة الديمغرافية، ووجدوا أنفسهم حاصلين على وظيفة أو في وارد الحصول عليها. ولأن المحتوى المعرفي ما عاد هو المهم، وجد الذين يتقنونه أنفسهم في غير مكانهم داخل مؤسسة حيث المعلمون الجدد كانوا على درجة من الأميّة يُضارعهم عليها تلامذتهم. على هذا النحو، وجد كل من البروفيسور والمعلّم المؤهّل والدكتور أنفسهم موضوع اضطهاد وإغاظات متنوعة. فإليهم عُهِدت الوظائف النائية والمؤسسات الباهتة والصفوف الصعبة. وكما يحدث دائماً، يترافق الصراع بين الأكثر عدداً، أي الضعفاء ممن لا يفقهون شيئاً، والأقوياء، أصحاب الشهادات، مع قلب للقيم من شأنه أن يُفضي إلى إقصاء قيم المعرفة من الجامعة وإحلال قيم أخرى بديلة أكثر مواءمة، مثل الإرادة الطيبة والحس الاجتماعي والتفاني وحب الأبناء والمعدمين... يجد قلب القيم تمامه في الأيديولوجية السياسية ويكشف عن معناها الحقيقي: النزعة المساواتية، والصراع ضد النخبوية... على هذا النحو، تضافرت جهود "النقابة الوطنية للمعلمين" و"النقابة العامة للتربية الوطنية"،

والمسيحيين الاشتراكيين المنشغلين بمواءمة عصرهم، وكل من توقفوا عن بذل جهود فكرية وجعل الثقافة مثلهم الأعلى إضافة إلى الديماغوجيين والمتذمرين والكسالى من كل نوع، واصطفوا خلف الإدارة والسلطة السياسية اللتين اغتنمتا الوضع الجديد وعدّتاه فرصة لتكلفة أقل في الرواتب المدفوعة لسيل الموظفين غير المؤهلين في التعليم الوطني، وفرصة أخرى للحلول محلّ السلطة الفكرية بعدما خبا نجم الأخيرة.

بلغ هذا الزحف العدمي مداه وأخطر وجوهه عندما تحققت النبوءة النيتشوية وطاولت الأيديولوجيا الأقوياءَ وأصاب حنق الضعفاء منهم مقتلاً. فتصدّر الأقوياء الموكب الذي يحتفي بموت الثقافة وراحوا يصقون على قبرها جنباً إلى جنب مع الضعفاء. فالبروفيسور والجامعة نفساهما هما من احتجّا على لقب ووظيفة البروفيسور، ونا ديا بإلغائها من المجالس الجامعية، وبإلغاء الأطروحة، ما يعني إلغاء المعيار الذي يؤهل للتعليم العالي. ينبغي الانتباه إلى أن ما كان على المحك ومحل اعتراض ليس فئة مهنية، بل إن إمكان التعليم العالي عينه هو الذي تعرّض للخطر عندما جرى الاعتراض على ساعات عمل البروفيسور. ذلك أن التعليم العالي هو ثمرة بحث لا نهاية له في ذاته، ويُسفر عن محاضرات يتطلّب تحضيرها أشهراً

أو سنوات وعادةً ما تنتهي إلى نشر كتب تلعب بدورها دور الفضاء الذي ينشأ فيه جزء لا بأس به من ثقافة بلد أو عصر. لذا لم تكن زيادة ساعات العمل مجرّد تطاول على أناس مرموقين، بل بمنزلة قضاء على التعليم العالي وإذ ذلك على الجامعة نفسها في نزوعها إلى البحث. الأمر الفظيع أن هذا المطلب المتمثّل في زيادة ساعات العمل، أي تدمير الجامعة فعلياً، قد نادى به بروفيسور الجامعة نفسه أو النقابة الغريبة الأطوار (في وقت كانت فيه المطالب النقابية في ميادين أخرى تنادي بخفض ساعات العمل). ومن يُحسن قراءة ما يُخبئه الديماغوجي السياسي تحت معطفه يرى هذه الفظاعة في أبهى صورها. فتدمير الجامعة ليس إلا تدميراً للثقافة، وتدمير الثقافة ليس إلا تدميراً للحياة.

على ماذا يقوم فعل نقل المعرفة، منظوراً إليه في ذاته، أي فلسفياً؟ على فعل تتكرر به البداهة المكوّنة لهذه المعرفة - ولمبادئها ومسلّماتها واستدلالاتها ونتائجها - وتتفعّل من جديد من طرف من يجعل منها بداهته هو، فيفهمها على هذا النحو ثمّ يكتسبها. مثل هذا التكرار مزدوج: نظري وعملي. من ناحية هو تكرار للبداهة المعنية وللفعل الذي أنتجها. ومن ناحية أخرى هو بالضرورة تكرار للشجوية التي تحيط بفعل البداهة، إذ لا وجود لهذا الفعل - بما هو

فعل معرفي - إلا في شعوره الذاتي وبه. يمكن بالطبع تكرار محدّدات محض شجوية مع غياب الاستهداف القصدي و"المعرفة"، مثل فعل مجرّد الحب. من الأساسي الاعتراف بوجود بُعد أنطولوجي مستقل مؤلَّف من محايثة جذرية يُنجز فيها هذا التكرار الأصلي. فهذا البعد هو وحده الذي يسمح بفهم نقل المعارف الابتدائية الغريبة عن المعرفة التمثيلية الموضوعية، والسابق عليها بالضرورة. فالكلمات الأولى بين الأم وطفلها، واكتساب الحركات الجسدية، والتعلّم في أشكاله كافة، وظواهر المحاكاة والمشاركة الوجدانية التي هي في أساس الحياة الفردية والاجتماعية، تنتج جميعها داخل هذا النطاق بين-الذاتي الشعوري الذي يستخدم الشاكلات الشجوية للمونادات المشاركة فيه والمرتكِز عليها. في التحليل النفسي - على سبيل المثال لا الحصر - العلاقة بين المحلِّل والمتحلِّل ليست إلا شاكلة للبينذاتية الشجوية التي نتكلّم عليها.

إن كان بمقدورنا أو علينا أن نؤكّد وجود تكرار شجوي خالص، أي تكرار لمؤثّر شعوري لا يكون مصحوباً بتمثيل، فإن العكس ليس صحيحاً. كل تكرار نظري لفعل بداهة أو لمعرفة بالمعنى العادي للمصطلح هو بالمثل تكرار شجوي، أي تكرار الشعور الذاتي بهذا الفعل. أدعو "معاصَرةً" التكرار

الذي يتشكّل منه قوام كل نقل وكل اكتساب ممكن للمعرفة مهما كانت - جسدية أو حسيّة أو إدراكية أو قيمية أو شعورية - وكل تكرار نظري وبصورة أعم شعوري. فمن يدخل في علاقة مع حقيقة مهما كانت، أكانت هذه الحقيقة هي المسيح المصلوب أم قوانين الجمع الحسابي، يُصبح معاصراً لها بالمعنى الذي ذكرناه للتو، ويصبح نفسه هذه الحقيقة، أو ما يجعلها ممكنة. في الحالة الأولى الحقيقة عملية، وفي الثانية نظرية.

أضف إلى ذلك أن لهذه المعاصَرة زمانية أولاً، وزمانية كليّة ثانياً. فهي تتصف بزمانية كليّة لأنه من الممكن للمرء أن يكون معاصراً لحدث طرأ من عشرين قرن، ومن باب أولى معاصراً لكل حقيقة عقلانية وبما هي كذلك لا زمانية. يعني أن "نكون معاصرين لِـ" أن ندخل في السيرورة التي تقود إلى ما نريد معاصرته ولا ننجح في ذلك إلا في نهاية هذه السيرورة. أمّا زمانية المعاصَرة، فهي التخارج في حالة الحقيقة النظرية، والشجوية اللاتخارجية وإذ ذلك تاريخية المطلق في حالة الحقيقة العملية.

يستمد كل نقل واكتساب للمعرفة إمكانه وماهيته من طبيعة المعاصَرة التي لا تُختَزل بأي حال إلى نظرية صورية أو شبكة من القوانين الصورية المنفصِلة عن المحتوى

الإدراكي، لأن اكتساب المعرفة وإذ ذلك نقلها هما عمليتان متطابقتان مع تحققهما الفعلي الفينومينولوجي العيني في التكرار. هما متطابقتان مع الفعل الذي يُكرر محتواها التمثيلي في حالة المعرفة النظرية، ومع الشجوية المتماهية مع الحقيقة العملية في حالة الإستيتيقا والإيتيقا والدين. إن الفكرة القائلة إن البيداغوجيا (أو كما نقول اليوم "علوم التربية") يمكن أن تشكّل تخصّصاً مستقلاً هي فكرة مستغلقة. لا شك أن هناك ماهية خاصة للتواصل، وقد اقترحنا للتو بناء تصوّرياً له. فالنظرية المحض لهذا التواصل وإذ ذلك البيداغوجيا بما هي كذلك هي الفلسفة الأولى التي من شأنها أن تبيّن لنا بالتحديد أن ماهية التواصل تتطابق مع التحقق الفينومينولوجي للمعرفة قيد التواصل، في فاعلية الوعي القصدي خاصتها كما في موضوعها القصدي. لذا إن الطرح القائل بنقل للمعرفة قادر على الحدوث بصورة مستقلة عن الأخيرة، وعن امتلاكها وتفعيلها من جديد في العلاقة بين المعلم والمتعلّم، هو طرح عبثي. القول ببيداغوجي جاهل أشبه بالقول بدائرة مربّعة.

ما هذه المعرفة التي على الجامعة نقلها بعملية يتشكل قوامها من التكرار المشترك من طرف الأستاذ والتلميذ للمعرفة المنقولة؟ هذا سؤالنا الثاني الذي من شأنه وحده أن

يتيح لنا حصر مهمات التعليم الحق. والجواب يقتصر على كلمة واحدة: الثقافة، أي التحقق الذاتي للحياة على هيئة نموها الذاتي، وذلك في ما يخص مجمل إمكاناتها.

لا بد في هذا الموضع من إبداء ملاحظتين حاسمتين. تأخذ أولاهما شكل تذكير. لمّا كانت الثقافة هي النمو الذاتي للحياة، فإنها ثقافة عملية في ماهيتها. كذلك المعارف التي تُشكّلها في أصلها هي معارف عملية. هذه المعارف هي - كما سبق وذكرنا، بالإضافة إلى أن أي فحص لكل ثقافة غابرة يكشف عنه بوضوح تام - الفن والإيتيقا والدين. الإيتيقا متكافئة كلياً مع الثقافة، ما دام كل فعل حي - بما في ذلك الفعل النظري -عملياً، وبما هو كذلك نمط من الخُلق، ويندرج بصفته هذه في إطار التقدير القيمي. الرقص مثلاً هو شكل إيتيقي للمشي، ويعبر عن السيطرة على الجسد عموماً. كنّا قد شدّدنا على أهمية الفن بما هو ثقافة الحساسية، وكان يعمّ المجتمعات الغابرة. لم يكن الفن منعزلاً ويشكّل ميداناً منفصلاً محجوزاً للمتطلعين والمتكبّرين كما الحال اليوم. لقد كان قوّة توجّه نظرة السكّان وأنماط البناء والسلوكات والأعراف والشعائر، ولا سيما الشعائر المقدّسة.

في ما يخص الدين، كيف ننكر أهميته في صيرورة الشعوب والشعوب الكبيرة بخاصة؟ في مصر، كان الدين

يتدخّل في أدق تفصيلات الحياة اليومية، فيحدّد مجمل الفاعليات الاقتصادية فارضاً عليها إنتاج غايات خارقة إلى جانب عملية إنتاج "القيم الاستعمالية". لذا إن الانتقادات الوضعية بمختلف ألوانها، وشروحاتها الجذرية بمقدار ما هي تبسيطية، تُخفق ما إن نُدرك تجذّر الدين في ماهية الحياة، الأمر الذي نراه بوضوح تام في حقيقة أن الحياة، بما هي اختبار للنفس، ليست أساساً لكينونتها. فتجربة المقدّس ما هي إلا تجربة حالة أنطولوجية قصوى يزوّد فيها القلق من الموت – المتجذّر هو أيضاً في إحساس الحي بأنه ليس أساس ذاته – الاختبار المضاد. على هذا النحو، نرى في كل ثقافة عبادة للأموات وترتبط بعرى وثيقة وشبكة علاقات متينة مع الدين، وكذلك مع الإيتيقا التي، لأنها تتطابق مع البراكسيس، تستمد قيمها وإلزاماتها من ماهية الحياة. من ذلك مثلاً أن الحياة دائماً مفترضة ولم تطرح نفسها قط، الأمر الذي يفسّر لماذا لا يجوز لأي حي أن يتعدّى عليها، ولماذا يُمنع كلّ من القتل والاغتصاب والسرقة. الفن يتجذّر بدوره في المقدّس: كل أثر فني يحكي ولادته الخاصة. ولما كان الفن مقدّساً، فإنه يهزل منذ اختفاء شحنته الدينية، وهذا ما نراه مثلاً في الغرب مع انهيار الرسم انطلاقاً من القرن الثامن عشر حتى تجديده في الآثار الكبرى "الصوفية" في القرن العشرين:

مع كاندينسكي وكلي Klee وروثكو Rothko، لكيلا نذكر إلا أكثرهم تميّزاً.

ثم تأتي ملاحظتنا الثانية التي تأخذ هيئة استفسار: إن شكّل كلّ من الفن والإيتيقا والدين الأشكال الأساسية لكل ثقافة بالإضافة إلى محتواها الماهوي، فما الذي قد يعنيه تعليم يغفل عنها الثلاثة، أي جامعة تقفز فوق الثقافة؟ تدّعي الجامعة الحديثة و"الديموقراطية" الانتماء إلى عدد معين من القيم التي تندرج تحت بنود مثل: الموضوعية والتجرّد وإذ ذلك "الصرامة المنهجية"، وباختصار "الحياد". لكن هل يمكن الحديث عن قيم بعينها مع غياب نظرية عامة عن القيم وأساسها، وغياب إيتيقا قادرة على إضفاء الشرعية على خيارات أساسية، وتحديد غايات صريحة ورسم أطر السلوكات؟ ذلك أن المسألة مسألة خيارات، فهي التي تقدّمت وتتقدّم كل يوم عملية وضع البرامج، وتبتّ في الأهمية الخاصة بالمواد الدراسية التي يتعين تعليمها إضافة إلى نمط التعليم الواجب اتباعه. لكن ليس في هذه الخيارات ما يمتّ إلى الإيتيقا بصلة، بل إنها خيارات تجري خارج الإيتيقا وضدها، وضد الحياة. خيارات ليس فيها مَن يختار، خيارات لا خيار فيها، وتتصف بجذرية وعنف لا إنسانيين.

أين يُبتّ بأمر هذه الخيارات، وفي أي مكان غريب وسابق عن ذاك حيث تنبسط جامعية الجامعة؟ إنه الفضاء الذي أقصيت منه الحياة وبات يُعرّف بهذا الإقصاء المعطى بوصفه شرط كل معرفة حقة، موضوعية ودقيقة ونزيهة، وبوصفه شرط العلم، وهو الفضاء الغاليلي. إن "حياد" هذه المعرفة هو حياد هذا الفضاء، وهو الافتراض الغاليلي الذي يدفع العالم الحديث إلى التقنية. ليست الجامعة الحديثة والديموقراطية التي تتباهى بحيادها وموضوعيتها من دون افتراض، فهي مشيّدة داخل الفضاء الغاليلي ومعدّة لإعادة إنتاجه داخلها. تجري إعادة الإنتاج هذه بشرطين كنّا قد تبيّناهما مسبقاً لكننا نستطيع الآن إدراك دلالتهما المميتة على نحو أفضل. يتمثّل الشرط الأول في إنهاء الفصل التقليدي بين الجامعة والعالم، وفي هذه الحالة فحسب تغدو جامعة مصغَّرة. الشرط الثاني أن يصير محتوى عالم العلم التقني هذا هو محتوى الجامعة، وأن تتصوّر هذه الأخيرة فاعليتها العلمية البحثية والتعليمية وتستأنفها بوصفها فاعلية تستتبع الإقصاء المتعمّد والمنظوماتي لكل ثقافة إلى خارجها.

لم تنشأ الجامعة الغاليلية، اللاثقافية والمصغَّرة (بل المجهرية من منظور الثقافة) ضربة واحدة، بل هي حصيلة سيرورة طويلة تنضبط أطوارها على إيقاع مراحل إدخال

المبدأ الجديد إلى الغرب، وهو المبدأ الذي سيؤدي إلى تدمير ثقافة الغرب وكل ثقافة ممكنة، الأمر الذي يُبيّنه بوضوح الخراب الذي طاول وجه البسيطة برمتها وإسقاط التقنية جميع الثقافات الأخرى. في البداية، كانت الجامعة تضمّ كليّتين أساسيتين: كلية الفلسفة وكلية اللاهوت. لكن العلم بمعناه الحديث ظهر في حرمها منذ العصر الغاليلي. سُميّت أول أكاديمية أسّسها لويس الرابع عشر عام ١٧٠٦ في مونبلييه "أكاديمية العلوم والآداب"، ما أدى إلى إرساء ثنائية فصلت بين مجموعتي التخصصات الكبيرتين، ثم طرحت مشكلة فلسفية تتعلق بأساسها، وهي المشكلة التي نحن الآن بصدد تقديم حلّ واضح لها. تُشير "العلوم" إلى مجمل البحوث الخاضعة للمشروع الغاليلي وترمي إلى المعرفة الموضوعية للكائن الطبيعي بعد تجريده من خصائصه المحسوسة والذاتية. أما "الآداب"، فتستهدف هذه الخصائص، أو الحياة الترانسندنتالية نفسها بما هي كذلك.

فعندما يتكلّم التاريخ والأدب واللغات الكلاسيكية والحية على هذا أو ذاك، فإنها تقوم بذلك ولا يمكنها القيام بذلك من دون مرجعية مضمرة وأساسية إلى نمط ظهور هذا "هذا" أو هذا "ذاك"، أي إلى ذاتية ما عادت شخصية غير نافعة

وزائدة عن اللزوم، وإنما هي "الشيء عينه" وما هو على المحك في نهاية المطاف. عندما يفرز التاريخ الشتاءات الجيدة من الشتاءات السيئة، ويقارن المنحنيات الديمغرافية، والمحاصيل بالهكتار الواحد، فإنه يقيس عبر هذه المعطيات المكناة موضوعية شروط المحافظة على الحياة أو نموّها، أو شروط موتها. هذا التاريخ هو على الدوام تاريخ البراكسيس أو القلق الذي يطاوله، وإن اتّخذ قناع الأدوات المفهوماتية أو الإحصائية. ليس للأدب مرام آخر غير ذلك، فهو يهدف أيضاً وبالمنوال نفسه إلى إتمام انكشاف ماهية الحياة. ولئن أتم الأدب هذا الانكشاف عن طريق سيرورات إستيتيقية، فذلك لأن الفن – الذي ينتمي إليه الأدب – هو الحامل المفضَّل لهذا العلاقة الماهوية بالحياة. تصير هذه العلاقة واعية بنفسها في الفلسفة، وتشكّل موضوعتها الخاصة.

هكذا يتأسس التفرّع الثنائي للعلوم والآداب على اختلاف موضوعاتهما، أي الاختلاف الأنطولوجي الجذري الذي يفصل الكائن الذي انتزعت منه قدرته على أن يخبر نفسه من جهة، ومن جهة أخرى مَن يحمل في نفسه قدرة كهذه ويُعرَّف بها، أو إن شئنا الكينونة بما هي الحياة. لكن إنسانية الإنسان تتأسس على هذه القدرة. لذا، وبناءً على هذا التمييز بين الكائن والكينونة، يتبيّن أن العلوم لا تتكلّم البتة على الإنسان،

أو تتكلّم عليه بما هو غير نفسه، بما هو ذرات أو جزيئات أو نورونات أو سلاسل من الأحماض أو مجموعة عمليات بيولوجية وفيزيولوجية... خلافاً لذلك، تبني "الآداب" معرفة فعلية عن الإنسان في إنسانيته الترانسدنتالية، بطريقتها التي تبدو في معظم الأحيان مشوشة، ورغم عدم امتلاكها وعياً واضحاً عنها.

يترجَم طغيان المبدأ الغاليلي والعالم التقني العلمي الذي أحدثه، في المقام الأول وبطريقة واضحة، داخل الجامعة بالإبعاد التدريجي للتخصصات الأدبية لمصلحة التخصصات العلمية، وهو الأمر الذي تهدف إليه التعديلات المتواصلة في برامج وساعات مرحلة التعليم الثانوي. يقترن التغيير الأبرز والأشد هولاً بالفلسفة التي بعد أن كانت تشكّل التكوين الأساسي في هذه المرحلة بتسع ساعات في الأسبوع لستين أو سبعين في المئة من تلامذة الصفوف النهائية، نقصت ساعاتها إلى ساعتين أو ثلاث لمجمل تلامذة هذه الصفوف. لمّا كانت الفلسفة نظرية عامة للمعارف - بين أشياء أخرى سنفصّلها لاحقاً - فإن إلغاءها على يد المبدأ العلمي التقني يحمل دلالة رفض الأخير الخضوعَ لنقد كيان آخر غيره، ويسم اللحظة التي فلت فيها من عقاله وتبجّحه الشمولي بأنه يُشكل الصنف الوحيد للمعرفة. في التعليم العالي، تُرجم انحسار التخصصات

التقليدية للثقافة بطرائق متعددة أكثرها دلالة إدخال تخصصات علمية إلى كليات الآداب القديمة، فجرى مثلاً توفير تعليم رياضي مخصص لتدريب الطلاب على الطرائق الإحصائية الجديدة وغيرها من الطرائق التي غزت العلوم الإنسانية، في الوقت الذي بدت فكرة إجراءات موازية من هذا القبيل - المعقولة بقدر ما هي ضرورية - مثل تقديم رجال القانون أو الأطباء أو حتى الرياضيين إلى تكوين فلسفي أو إيتيقي أو تاريخي فكرة غير مناسبة.

لا تُترجَم هيمنة المبدأ الغاليلي بانحسار التخصصات الأدبية فحسب، بل في التقويض الداخلي الذي أصاب كل واحد منها داخلها. مسبب هذه الزعزعة مهم: في كل مرة كان هناك طريقة مهما كانت - حتى لو كانت طريقة عبثية - لتحديد موضوع بحثي، يجري الاستعاضة عن الإنسانية الترانسندنتالية للإنسان بعد انزلاق ماكر لا يجري الانتباه إليه حتى، ببديل يدّعي الحلول محلّه، لكن اختيار الأخير يعتمد فعلياً على قابليته الامتثال لطرائق من الصنف الموضوعاتي، والرياضي بخاصة. ففي الأدب مثلاً، يحجب التفكّر اللغوي التحليلَ الأدبي ويحرفه عن مساره، فتحلّ اللغة أو النص - منظوراً إليهما في موضوعيتهما الترسبّية - محل خلق الخيال الذي تنتج فيه الدلالات الإستيتيقية التي

تشكّل الأثر وإذ ذلك الأدب بما هو كذلك. ثمّ إن حجب الأخير لا يحدث جرّاء غزو مقولات اللسانيات وحدها ميدانه الخاص، فإلى جانب الأخيرة هناك "المقاربات" التحليل-نفسية والسوسيولوجية والسياسية التي تتكاثر وتتشعب اليوم ولها المفعول نفسه. فاختزال الأثر إلى دلالته الاجتماعية أو تفسيره بالسياق الذي يندرج فيه، أو أيضاً تغليب كفّة الآثار "الواقعية" التي تُسهّل اقتراف مثل هذه التفسيرات غير الصحيحة بصددها، يعني ذلك كله إنكار الأدب نفسه. حتّى أن هذا الإنكار يندرج في البرامج والتعميمات الوزارية التي توصي بألا تكون المقتطفات المختارة للشرح في صفوف الفرنسية روايات أو قصائد، وإنما مقالات صحافية أو شهادات أو وثائق متعلقة بالحياة المهنية أو النقابية أو الرياضية أو السياحية أو الجنسية... وموجّهة إلى تشجيع دمج التلميذ في الوسط الاجتماعي.

كذلك، جرى إلغاء الثقافة من دراسة "اللغات" بعد اختزال هذه الدراسة على ممارستها الآنية وإهمال اللغات القديمة المعروفة أساساً عبر الآثار الأدبية والفلسفية والتاريخية، والمترعة إذ ذلك بالثقافة. تخضع دراسة اللغات الحيّة لنفس محفّزات دراسة الفرنسية، فهي لا ترتفع فوق المستوى اللغوي إلا لتغوص فوراً في النزعة

السوسيولوجية. والهدف من ذلك هو تعويد التلميذ الحياة اليومية للبلد منظوراً إليها على وجوهها الأشد سطحية بالطبع ومعكوسة عبر ابتذال وسائل الإعلام. فترجح كفّة القيمة التربوية للغباوات والصور النمطية المكتوبة على عجل على يد صحافيين متبلدي الأذهان، على حساب القيمة التربوية لشكسبير Shakespeare أو دانتي Dante، وباسكال Pascal أو غوته Goethe، ودوستويفسكي Dostoievski أو ماندلستام Mandelstam. هكذا نرى مادة الأدب الإنكليزي وقد أصبحت اختيارية في برنامج الأستاذية في اللغة الإنكليزية!

تجد سطوة المبدأ الغاليلي على التخصصات الأساسية للثقافة وتفريغها من مضمونها النوعي على يده أفضل وأبرز مثال لها في حالة الفلسفة. فموضوعة الفلسفة هي الإنسانية الترانسندنتالية للإنسان، وهي وحدها القادرة على تأسيس نزعة إنسانية حقّة. ثم إن إنسانية الإنسان هي الذاتية وقد رُدّت إلى بعدها المكوَّن من المحايثة الجذرية، وإلى انكشافها الذاتي الأصلي والخاص والمختلف عن انكشاف العالم. ليست الفلسفة الحياة وإنما أثر من آثارها. هي بالتحديد هذا الأثر الذي تباشر فيه الذاتية الحية - السكرى من نفسها وتخبر نفسها بوصفها المطلق - معرفة نفسها، فتتقدّم إلى نفسها بصفتها موضوعتها الخاصة. يستثير إنجاز

هذه المهمة مشكلات معتبرة يتطلّب حلّها تبيان أشكال كل معرفة ممكنة، وفي النهاية ماهيتها المشتركة، أي الظاهراتية بوصفها كذلك. إن الفلسفة إذ تفهم نفسها كفينومينولوجيا، تهب نفسها الوسيلة للإيفاء بالبرنامج الذي ورثته عن التراث والمضي به إلى نهايته: ألا تكون نظرية ترانسندنتالية للمعرفة والعلم فحسب، وإنما لجميع أشكال التجربة القابلة للتصوّر، ولتراتبيتها وعلاقتها، وفي النهاية نظرية للحياة نفسها.

من الواضح أن هذا الكتاب ليس المكان لفحص أي من هذه المشكلات. يكفي أن نلاحظ أن المشروع الغاليلي إذ يُعطّل الذاتية، يُجرّد الفلسفة من مشروعها الخاص. وما إن يكتسي هذا التعطيل - لم يكن لديه عند غاليلي إلا دلالة منهجية تستهدف معرفة كائن ليس كائناً ذاتياً - دلالة دوغمائية، كما الحال مع النزعة الوضعية، حتى يُحكم على الفلسفة بالموت. لا مكان في هذا الكتاب لملاحظة أن هذا الإلغاء الدوغمائي للذاتية في إشكالية للمعرفة بماهية ذاتية أساساً هو عبثي، وأنه أفضى عند مؤسس النزعة الوضعية إلى تناقض هائل اكتسى شكل العودة الحاسمة للإحساس على نفس المكان الذي طردت منه الحياة. لنكتفِ برصد النهاية التي منيت بها الفلسفة في الجامعة ذات النزعة الوضعية الجديدة.

تحدثنا سابقاً عن انحسار الفلسفة الشبيه بانحسار الأدب واللغات الكلاسيكية والفن والثقافة عموماً. إضافة إلى هذا الانحسار تشهد الفلسفة تقويضاً من الداخل فتُختَزل إلى تأمل في المعرفة العلمية المعطاة بوصفها المعرفة الحقة ذات القيمة، وتتوقف عن المثول كنظرية عامة للمعرفة وإذ ذلك للذاتية الترانسندنتالية بما هي كذلك وفي بُناها الأشد عمقاً. هكذا صارت إبستمولوجيا، أو أفضل من ذلك - على اعتبار أن العلم وحده هو القادر على التفكير الأصيل في نفسه - مجرّد تاريخ للعلوم. أمّا في المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS)، فنصيب الفلسفة فيه يأتي في الشعبة الأخيرة (الشعبة الخامسة والأربعين) تحت عنوان "فلسفة، إبستمولوجيا، تاريخ العلوم"، فضلاً عن أن الحديث يدور بصورة دائمة عن إلغائها بمنتهى البساطة. في أفضل حالاتها، تحوّلت مهمة الفلسفة من تبيّن ماهية الحياة وإذ ذلك الإنسانية الترانسندنتالية للإنسان إلى معرفة بعدية تُعنى بتطوّر صنف مخصوص من المعرفة في العالم الحديث.

لا يُشوّه الإنكار الدوغمائي للحياة الترانسندنتالية الفلسفةَ فحسب، بل يُلغيها لمصلحة تخصص جديد: البسيكولوجيا الوضعية أو العلمية. والفلسفة الكلاسيكية كانت في جزء منها بسيكولوجيا، لمّا كانت بسيكيه (*psukhê*) تعني النفس والذاتية،

واللوغوس (*logos*) المعرفة المتعلقة بها. لذا إن البسيكولوجيا هي تعريف الفلسفة. حدث الإنكار الجذري والأنطولوجي للذاتية في بداية القرن العشرين مع ظهور النزعة السلوكية التي سبق وبيّنا طابعها المتناقض. يبقى أن نجد موضوعاً جديداً لهذا العلم بعد إلغاء الوعي. السلوك سيكون هذا الموضوع. ينطوي السلوك مع ذلك على موضعة لذاتية ترانسندنتالية من شأنها وحدها أن تقدر على منحه "معنى" خاصاً به. لهذا، لا تصل البسيكولوجيا العلمية إلى هدفها ما لم تطعن في نوعية واستقلال السلوك الإنساني، وتفسّره كمجرّد ظاهر أو ظاهرة أو نتيجة لسيرورة بيولوجية في ذاتها. تكشف البسيكولوجيا "العلمية" عن افتراضها المادي الأقصى إذ تدعي الإتيان بتفسير شامل للذاتية انطلاقاً من البيولوجيا، وفي هذه الحالة، تهدم نفسها بنفسها كتخصص مستقل لتعطي الكلمة لعلم من علوم الطبيعة. وبذلك هي تذهب باستلاب الإنسان إلى ذروته، واصفةً كل ما هو إنساني باللجوء إلى ما ليس بذلك بأي حال. ها هنا تظهر البسيكولوجيا العلمية والمادية بوصفها حقيقة المشروع الغاليلي بعد تطبيقه على الإنسان، التي يتشكل قوامها من إلغاء ماهيته الخاصة.

لكن لا يمكن البتة تفسير الذاتية، لو بقدر ضئيل وبعد اختزالها إلى النفسية، أي إلى ظلها الملقى على العالم، عبر

البيولوجي. وبيان ذلك أنه إذا كان "أ" بيولوجياً و"ب" نفسياً، فإن علاقة "أ" بـ"ب" لا يمكن أن تقع في المبدأ، إذ لا يمكن التيقن من "ب" على المسطّح الخاص بها وبالنسبة إلى البيولوجي إلا بما هي جديدة بصورة مطلقة وعصية على الاختزال إلى البيولوجي، أو كما يقول ديكارت، إلا بما هي فكرة فطرية.[1] لا يمكن للمرء أن ينطلق من معرفة سيرورة بيولوجية، أو حتى كيميائية، ويستدلّ منها على المعرفة النفسية (معرفة الأحمر والألم...). لكنه يستطيع أن يقوم بالعكس، فينطلق من المعرفة النفسية وإذ ذلك يطرحها ويفترضها كما تطرح هي نفسها وتفترضها وتعرفها، ليرصد تضايفها. ثم إن هذا التضايف لا يُقدّم إلا لتمثيل الذاتية في النفسية الإنسانية، لا الذاتية نفسها التي تنسحب وتقبع في الليل اللاتخارجي لمحايثتها المحض.

على كلّ فكر، حتى إن كان ذا نزعة علمية أو مادية وتقتضي منه ممارسته الفهمَ الصحيح للظاهرة قيد الدراسة، أن يعترف أننا لا نستطيع أن نتحصّل على أدنى قدر ممكن من المعرفة في شأن الذاتي بما هو كذلك انطلاقاً من البيولوجي. في معرض كلامه على النفسية العميقة، وما يدعوه "الحالات الخفية

١ "ذلك أن أعضاء الحواس لا تضيف لنا شيئاً عن الفكرة التي تستفيق فينا بمناسبتهم، ولذا على هذه الفكرة أن تكون موجودة فينا من قبل". انظر:
Lettre à Mersenne du 22 juillet 1641, in *Œuvres*, *Op. cit.*, III, p. 418.

للحياة النفسية"، يُصرّح فرويد بنبرة حازمة: "هذه الحالات هي بالنسبة إلينا في الوقت الحالي عصية البلوغ بخواصها الفيزيائية، ما من تمثيل فيزيولوجي أو سيرورة كيميائية يمكن أن تزودنا بفكرة عن طبيعتها"[1]. إن ألقينا نظرة عامة على التخصصات التي تندرج تحت عنوان "بسيكولوجيا" في الجامعة اليوم، لاكتشفنا إلى جانب البسيكولوجيا العلمية للسلوك التي تعود إلى البيولوجيا، تعليماً للتحليل النفسي، من دون أي مسوّغ نظري من شأنه أن يشرح هذا التجاور الغريب لمبحثين متنافرين يمضي كل واحد منهما في طريقه الذي يجهل الطريق الآخر. إن سبب هذه الحالة جلي بالنسبة إلينا، كونه النتيجة الحتمية لعبثية المشروع الغاليلي بعد تطبيقه على معرفة الإنسان. إن استبعاد بسيكولوجية السلوك ذات النزعة الموضوعية الحياةَ الترانسندنتالية خارج حقل المعرفة من شأنه أن يؤدي إلى كبتها في "اللاوعي"، وبهذه الصفة يقوم التحليل النفسي باستعادتها. التحليل النفسي هو البديل اللاواعي للفلسفة، والتخصص الذي يستأنف عملها الكبير: تحديد تخوم إنسانية الإنسان. وهو استئناف مستحيل ما لم

1 *Métapsychologie*, coll. "Idées", Gallimard, Paris, 1968; *Gesammelte Werke*, X, 267.

التحديد "في الوقت الحالي" هو شاهد طريف على الرفض الذي تقابل به الأيديولوجيا العلموية الاستسلام اللامشروط أمام البداهة اليقينية التي يحملها لها التكذيب الأكثر فظاظة.

يقترن بطريقة ترانسندنتالية وماهوية أولاً، وما لم يقترن بقطيعة واعية مع النزعة الموضوعية الغاليلية التي، للمفارقة، يعود إليها التحليل النفسي باستمرار. على هذا النحو، لم يستطع التحليل النفسي أن يبني سوى بسيكولوجيا هجينة نصفها ذاتي ونصفها موضوعي، بسيكولوجيا أمبريقية لا يمكن فيها للادعاء بجعل مفاهيم أمبريقية تلعب دوراً ترانسندنتالياً (العلاقة بالأب، الجنسانية الشرجية...) إلا أن يُسفر عن أقصى درجات الالتباس.

تمثُل البسيكولوجيا، بما هي تطبيق للمشروع الغاليلي على معرفة الإنسان، بوصفها النموذج الأولي لـ"العلوم الإنسانية" الجديدة، هذه العلوم التي قدّمنا في الفصل الخامس من هذا الكتاب نظرية عامة لتفكّكها. إن تطور التعليم الخاص بالبسيكولوجيا، وادعاء الأخيرة أنها تحلّ محل الفلسفة أو أقلّه "البسيكولوجيا الفلسفية" التقليدية، وأنها تمثُل بوصفها معرفة علمية بالإنسان تحلّ محلّ الأحلام الميتافيزيقية البالية، يؤكّد ذلك كلّه وبصورة صاعقة التقدّم المتواصل للمبدأ الغاليلي داخل الجامعة والتخصصات الأدبية نفسها. تنبجس إلى جانب هذه البسيكولوجيا سوسيولوجيا تمتثل للافتراضات نفسها وتنادي لنفسها بالصفة العلمية عينها، ويأخذ تطوّرها المعنى نفسه. إننا فعلياً أمام سوسيولوجيا من

نوع خاص جداً.[١] مثل البسيكولوجيا لا يمكن للسوسيولوجيا التي تُعنى بإنسانية الإنسان وتشرع في دراستها أن تستغني عن قاعدة ترانسندنتالية يتشكّل قوامها من بين-الذاتية التي هي في أساس كل ظاهرة اجتماعية أياً كانت. من ناحية إن محتوى هذه بين-الذاتية ليس غير الذاتيات المرتبطة في ما بينها بعلاقات، فلا اختلاف بين قوانين المجتمع وقوانين الأفراد المؤلِّفة لهذا المجتمع. من ناحية ثانية، يجب تعقّل هذه بين-الذاتية، وذلك ليس فحسب بصفتها نتيجة أو حالة للأشياء، وإنما السيرورة الترانسندنتالية لتكوّنها، التي تولّدها أو تتولّد بها. وهي مهمّة شكّل إنجازها موضوعَ عمل فيلسوف كبير هو السوسيولوجي الفرنسي تارد Tarde الذي استطاع بلوغ هذه السيرورة الترانسندنتالية للتكوين الذاتي للبينذاتية العينية عبر إبانة ظاهرة التقليد الحاسمة.

لكن استبعاد المشروع الغاليلي الذاتية الترانسدنتالية هو بالمثل استبعاد للبينذاتية. لذا كان على السوسيولوجيا العلمية، مثلما البسيكولوجيا العلمية، أن تمنح نفسها موضوعاً آخر كبديل للماهية الذاتية. هنا أيضاً، كان هذا الموضوع هو "السلوكات" أو "الظواهر" بعد اختزالها إلى كينونتها المعطاة داخل موضوعية المجتمع. ما عادت

١ جلي أن النقد الحالي يستهدف السوسيولوجيا "الغاليلية" فحسب، وليس أي سوسيولوجيا ممكنة بأي حال، وبمقدار أقل ماهيتها.

هذه السلوكات والظواهر فردية، وإنما اجتماعية. هكذا كان على هذه السلوكات أن تتجردّ من بين-الذاتية، مثلما كان على سلوكات البسيكولوجيا أن تتجرّد من الذاتية، وأن تدوم بنفسها وليس بهذه الذاتية التي لا محتوى لهذه السلوكات أو معنى من دونها. أكّد دوركهايم Durkheim بما لا يدع مجالاً للشك أن المجتمع ككيان أنطولوجي، وكذلك السيرورات الاجتماعية والقوانين الاجتماعية المستقلة والمرادفة لها، تحدث بصورة مستقلة عن قوانين الذاتية الفردية. هذا التأكيد الذي صاغه دوركهايم على هذا النحو هو وحده القادر على تأسيس سوسيولوجيا ذات نزعة موضوعية وبصفتها كذلك علمية. وأصبح العبث القائل إن "حياة المجتمع تتبع قوانين مناقضة للقوانين التي تحرّك الإنسان كفرد" - عبث أدانه ماركس في سجاله[1] مع برودون Proudhon - هو المبدأ الصريح للسوسيولوجيا الجديدة التي ستسدل الستارة بصورة نهاية على سوسيولوجيا تارد وعلى إمكان سوسيولوجيا دينامية وحيّة، بدعم من ماركسية تجهل كل شيء عن ماركس.

كنّا قد بيّنا كيف أن هذه السوسيولوجية ذات النزعة الموضوعية والادعاء العلمي تقترن، في الماركسية اللينينية،

1 Marx, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1963, I, p. 63.

بأيديولوجيا سياسية وإيتيقا مشكوك في أمرها. ذلك أن العلاقة بين المجتمع والفرد (هما فعلياً الشيء نفسه، ولهما جوهر واحد - ذاتية وبينذاتية وبراكسيس - وإذ ذلك قوانينهما أيضاً هي هي) إنما تُعقَل كعلاقة سببية خارجية بين كيانين منفصلين، يغدو فيها الأول سبباً والثاني مفعولاً، فلا يبقى أمام الفرد لكي يتملّص من شرطه السخيف إلا أن ينذر نفسه للمهمات السياسية، والغاية من ذلك كله أن يتماهى بصورة شبه ميتافيزيقية مع مصير العالم. نعرف دلالة هذا الهرب من طرف الحياة والفرد إلى خارج الذات، ونعرف كيف يجد علّته فيهما. إن السوسيولوجيا التي تنهض على أنقاض الحياة الفردية، والعلوم الإنسانية التي تشترك معها بالهدف نفسه، لا تحصل على هذا النجاح الذي تحققه اليوم، رغم وضاعتها المفهوماتية، إلا لأنها تُحيل في كل حالة، من خلف البهرجات الغاليلية التي تتنكّر بها، على اليأس أو (العكس) كقوة فعلية تتغذى منها بصورة خفية.

تكتسي هذه السوسيولوجيا "العلمية" أهمية حاسمة في مسألة الجامعة. فهي التي تنزع عن كلّ من التخصصات التقليدية الموضوع الخاص بها، ليصل الأمر إلى حرمانها حقّها في الكلام. فالتاريخ إذ ينحو منحى سوسيولوجياً يكفّ عن أن يكون تاريخ الأفراد الأحياء، ويتحوّل إلى تاريخ بنيات

متعالية يرزح الأفراد تحت ثقلها. وما عاد في مقدور الباحث التاريخي أن يتحصل على رؤية أشد عمقاً وأكثر وضوحاً عن إنسانية الإنسان أو يعكس موجودات الماضي وتجاربها الأكثر علواً عن طريق التكرار. غير أن هذه الإمكانية هي التي تجعل من التاريخ شكلاً ثقافياً، وما عادت موجودة، فحلّ محلّها ومحل الولوج السري لما كان موجوداً فعلياً بالنسبة إلى كلّ فرد فحصٌ خارجي للأشكال والتشكيلات العامة. سبق وأشرنا إلى ما تستتبعه المقاربة السوسيولوجية في الأدب من تنكّر للأدبي بصفته كذلك. في ما يخص الفلسفة ما عادت السوسيولوجيا فرعاً من فروعها، وما عادت تندرج ضمن نظرية شاملة للمعارف. خلافاً لذلك حلّت السوسيولوجيا محل هذه النظرية وراح التفسير السوسيولوجي يجعل من الفلسفة أيديولوجيا ومفعولاً، وأنزلها من مرتبتها كمبدأ للمعقولية. وما عاد تاريخ الفلسفة نفسه سوى تاريخ الأفكار، أي مجرّد اصطناع يدرج داخل كليّة هي نفسها أمبريقية ومفهوم انطلاقاً منها.

ولمّا كان العالم المثالي في مجموعه مرتهناً للمجتمع ولتنظيمه المسبق، فإن الجامعة – حيث يتطوّر هذا العالم وهي تتطابق معه عينياً – ليست أيضاً إلا مفعولاً لهذا المجتمع ونتاجاً له. ثم إن الانقسام بين المجتمع والجامعة لا يعود له داعٍ ما إن

يجري الاعتراض على استقلالية الجامعة. تلحّ السوسيولوجيا الدوركهايمية واللينينية، بمختلف تبرعماتها، على إلغاء هذا الخط الفاصل، فضلاً عن أنها تزعزع حق الجامعة في الاستقلالية، وذلك داخل كل تخصص من تخصصات الثقافة. يجب أن يُعقل إلغاء هذا الحق، أو أن تُعقل هيمنة حالة الأشياء الاجتماعية بمقتضى هيكلة ثلاثية يخضع لها كل مجتمع: سياسية، واقتصادية، و- اليوم - علمية تقنية. تعني التبعية السياسية التوتاليتارية. وتعني التبعية الاقتصادية فرض غائية غريبة على كل شكل من أشكال الفاعلية، ولا سيما الفكرية والروحية، ومن شأنها أن تستتبع قلباً للغائية الحيوية. وتستلزم التبعية العلمية التقنية مع تمفصلاتها السياسية والإدارية استبعاد الثقافة إلى خارج المكان المقرر أن تتطور فيه، وإذ ذلك تدمير الجامعة المكرّسة للثقافة، ليس إلا.

إلى هذه التبعيات الثلاث التي ذكرناها للتو، تُضاف رابعة من شأنها أن تعهد لـ"الديموقراطيات" الحديثة بهيئتها الخاصة بها. إن إلغاء المشروع الغاليلي للذاتية الترانسندنتالية لم يكن كاملاً قط، بل إن الحياة مستمرة، وإن كان هذا الاستمرار - كما سبق وقلنا - يحدث بأشد الأشكال فظاظة، فإذا بالغرائز الأساسية تُنجز من تلقاء نفسها من دون أي مرجعية إلى نموذج ثقافي أو حساسية أكثر تطلّباً، وإذا بالقوة تظهر

بلمحها الفيزيائي الأشد قسوة، وبالفكر يُختَزل إلى ترسيمات أيديولوجية وإلى صدمة الكلمات وثقل الصور، وباختصار إلى تمثيلات جماعية أصبحت الانعكاس الأمين لوجود حضيضي. يظهر فقر هذا الوجود الاجتماعي في وسائط الإعلام، وفي الوقت نفسه يُصاغ ويُشوّه على يدها. هكذا، عندما يُدخَل تعديل في المناهج التعليمية، بدافع من نزعة سوسيولوجية سياسية، ويوصي باستبدال دراسة البيئة الاجتماعية بدراسة المؤلّفين الكبار، والمعلومة السمعية البصرية بقراءة النصوص الفلسفية، فإن هذه الاشكال المنحطّة من الحياة هي التي تأخذ عنوان المحتوى الذهني بل الفكري، ثمّ تحل محل الإنتاجات المتطوّرة والرفيعة للثقافة.

لكن ذلك كله منطقي. فخصيصة الثقافة هي طابعها الإحالي الذاتي. لا يمكن البتة شرح أي عمل من الأعمال الرئيسية انطلاقاً من واقع مباشر أو اجتماعي مثلاً. فتكوّن هذا العمل يتضمن جميع الأبحاث السابقة عليه، ويُحيل على عالم ثقافي تبعاً للعبة من الاستمراريات والانقطاعات التي لا بد من إعادة تفعيلها من أجل فهم هذا العمل، فضلاً عن أنها تمنحه قوة انفتاحية وإثرائية خارقة. إن إعداد ملف حول قضية من قضايا الساعة أسهل من ذلك بكثير؛ يكفي لذلك المدرّسون غير المؤهلين الذين تبلغ نسبة من لم يدرسوا المواد الموكل

إليهم تعليمها ثلاثين في المئة وفق أحد التقارير. يسير إلغاء الثقافة جنباً إلى جنب مع تصغير الوسط الجامعي عندما تغدو ظواهر مثل الابتذال اليومي والسلوكات الاعتيادية والخيالات البدائية وخطاب وسائط الإعلام أو الأميين هي المعيار، بما في ذلك ما يخص التعليم، مدفوعة بالنزعة السوسيولوجية ورافعة لواء "الواقع الاجتماعي" الذي يتعيّن على الطلاب الاستعداد لاكتشافه.

طبيعة المعرفة التي يتعيّن نقلها، ثم نمط هذا النقل، كانا السؤالين المطروحين على الجامعة. إن التعديل في المحتوى الذي شوّه التخصصات التقليدية وأدخل محلّها العلوم المزعومة، التي تسعى إلى رفع الملامح اللايقينية لحالة الأشياء الأمبريقية إلى مصاف المعايير النظرية، يترافق بتغيّر يضاهيه من الناحية الماهوية في نمط النقل، أي في التعليم بما هو كذلك. هكذا، طغى تواصل المعلومات المتعلقة بالوقائع، الخارجي والمصنع مثلها، والشبيه أيضاً بالوقائعية المحض، على التكرار عبر المعاصرة المنتجة للبداهة اليقينية أو لليقين الشجوي. لأي نموذج يمتثل هذا التواصل؟ في المجتمع المتولِّد من التطور الذاتي الأعمى للعلم التقني الذي بلبل التراتب السابق، حلّت التجهيزات التقنية شيئاً فشيئاً محل البراكسيس الذاتي للبشر، وما عاد التواصل علاقة حيّة مؤسَّسة على الكلام الشخصي

والمتحدّر من الأفراد الذين يدخلون في علاقة بعضهم مع بعض. ما عاد التواصل بين-ذاتي، وإنما أصبح بالتحديد تجهيزاً تقنياً. لقد غدا تواصلاً إعلامياً واقتصر على كونه كذلك.

وجد هذا التواصل الإعلامي ضالته في التلفزيون. ومن خصيصة هذا النوع من التواصل أن ما يوصله هو نفسه ليس إلا، فيتطابق إذ ذلك شكله مع محتواه. على هذا النحو ما من فعلية إلا تلك التي تُدرَج في هذا النوع من التواصل وبمقدار ما تُدرج فيه. وما يهم فيه هو عدد الصحافيين ونوعية الكاميرات المجتمعة حول ما سوف يبلغ الكينونة فيها وعبرها، أي الحدث. فيها وبها، هي التي تعهد إلى الحدث أهميته فضلاً عن وجوده، أي الوجود الإعلامي، محدِّدة بذلك طبيعته. ذلك أن على ما يصبو إلى صفة "الحدث"، وإذ ذلك الكينونة، أن يكون قابلاً للتلفزة، وأن يُصنع ويُقتطع ويُحدّ عبر هذا المتطلّب المحتوم الذي تبيّنا ماهيته، أي الخبر. يُشير الأخير إلى ما هو هنا الآن في أقصى درجات انتظامه وسيلانه السطحي - هما خاصتان مشتقتان من قابليته لأن يكون متلفزاً ومن أن يكون بما هو متلفز - ما دام كذلك، وسيتلاشى بعد ذلك في العدم.

عندما تدفع النزعة السوسيولوجية السياسية بمحتوى

المجتمع داخل الجامعة، وتغرقها به، التواصل الإعلامي هو الذي يكتسح كل ما يدخل في منافسة مع النمط التقليدي لنقل المعارف، والسبب في ذلك أن وسائط الإعلام هي التي تشكّل هذا المحتوى وتستمر في ذلك. وهكذا على التكرار عبر المعاصرة الذي يُشكّل ماهية كل تعليم أصيل أن يبتعد تاركاً مكانه لـ"علوم التواصل" التي، بدعوى إعادة التفكير في مسائل محددة، تعمل فعلياً على ترويج التواصل الإعلامي: "البيداغوجيا الحقّة هي التلفاز". وعن التواصل الإعلامي، يتمخّض الوجود الإعلامي، من استطلاعات للرأي والرأي العام وحديث الناس والآراء المنمّطة شتى والسوقية العامة والرسوم المتحركة و"الحضارة الجديدة للصورة"، وكل ما يُحيل على السخافة والابتذال اليومي فيعرضه بصورة مثيرة للاهتمام. وهذا هو أيضاً ما توكَل مهمة تعليمه إلى الأساتذة الجامعيين المكبّلين بأغلال الخبر والمعتقد الاجتماعي، فأصبحوا مثلهم مثل المشاهدين، مثلهم متلقين، ومثلهم عقيمين.

ذلك أن الحقيقة الملموسة لكل هذه الحركة يمكن إيجازها كالتالي: جرى التقليد أن يأخذ الذين يُنجزون في أنفسهم الحركة الكبرى للنمو الذاتي للحياة على عاتقهم مهمة نقل القوة الفكرية والروحية إلى الآخرين عبر تكرار ممكن. لكن

جرى انتزاع هذه القوة من رجال الدين والمفكرين على يد معلمين جدد هم الصحافيون ورجال السياسة. وهؤلاء هم الخادمون العميان لعالم التقنية ووسائل الإعلام.

لكن ما كانت آثار ذلك على الثقافة، ومعها، في إنسانية الإنسان؟

في الخفاء

بعدما طُردتْ من المجتمع على يد الوجود التقني والإعلامي، ثم من الجامعة نفسها (غزاها هذا الوجود عينه)، نُبذت الثقافة وحُكم عليها بالبقاء في الخفاء سراً تحت الأرض، فتغيّرت طبيعتها ووجهتها تغيراً كاملاً، وفي الوقت نفسه تغيّر كلّ من طبيعة ووجهة المجتمع الذي أقصيت منه.

إن السمة الحاسمة للحداثة، وما يجعل منها هذه الهمجية غير المسبوقة، هي بالتحديد أنها مجتمع مفتقر لكل ثقافة ومستمر دونها. قد تبدو هذه الحالة عادية أو اعتيادية اليوم، لكنها تنطوي على مفارقة واهية، ما دامت الحياة - بوصفها محافظة على النفس ونمواً ذاتياً للنفس - تُشكّل بحد ذاتها سيرورة ثقافة، الأمر الذي تشهد عليه حضارات الماضي. لذا إن الهمجية ضرب من ضروب المستحيل، ولئن حدثت مع ذلك، فإن حدوثها هذا لا يتمّ على هيئة إغفاءة عصيّة على الشرح لقوى الحياة. هذه القوى تحتّم عليها بالأحرى أن

تنقلب ضدّ نفسها، داخل ظواهر كبرى مثل الكره والبغض. وهي إذ تفعل ذلك فلأن الحياة في معاناة مشتركة جوهرياً مع كينونتها، فلا يعود بإمكانها فجأة أن تحتمل نفسها، وتشرع في التخلص من نفسها. لذا ليس ثمة همجية لا يرافقها انبجاس للشر، أي لهذه الإرادة المحمومة - ومع ذلك المعقولة تماماً - بالتدمير الذاتي. بمفردات أخرى: في كل حالة من حالات التقهقر الاجتماعي من الممكن تبيّن عنف الرفض المتعمّد الذي تبديه الحياة بأن تكون نفسها، وذلك خلف وضوح خاصيتي الركود والانحطاط.

إن خصيصة همجية الغرب، وما يعهد لها بقوتها الهائلة، هو أن هذا الرفض لم يوجّه ضد جميع أشكال الثقافة، وإنما إلى داخل شكل واحد من أشكالها هو المعرفة. وقد رأينا كيف حدث ذلك، كيف حمل مشروع بلوغ معرفة موضوعية بالكائن الطبيعي مؤسسي الحداثة على إقصاء جميع الخواص الحسية والذاتية من هذه المعرفة، أي إقصاء كل ما يتضمّن إحالة على الحياة. هكذا أخذ إنكار الحياة، أي إنكارها الذاتي في نهاية المطاف، هيئة تطوّر إيجابي، أي تطورٌ للمعرفة وللعلم. أفضى تعطيل الذاتية، الذي ووري خلف اعتبارات الصرامة، إلى خراب البسيطة على يد الطبيعة اللاذاتية للتقنية. وكذلك أفضى بعد تطبيقه على المعرفة

بالإنسان نفسه - كما في "العلوم الإنسانية" الجديدة - إلى تدمير الإنسانية، ليس إلا.

ورغم استبعادها من ميدان المعارف، رأينا كيف أن الحياة استمرت ودامت على هيئة حاجات فظة، الأمر الذي يمنحها اليوم طابعها "المادي" والهمجي. لكن، لما كان كلّ مجتمع يرتكز إلى بينذاتية، فإنه يملك هذه الركيزة المؤلَّفة من الشاكلات الأولية لإرواء الحاجات، فضلاً عن أنه يستتبع إقامة علاقة متواصلة ودائمة الفعالية بين الذوات المؤلِّفة لها. هذا التفاعل والتأثر المتبادل، الذي يجد إمكانه في التكرار والمعاصَرة الناجمة عنه، لا يطرأ أولاً كنمط متعمّد لنقل المعرفة عبر الأشكال العليا للثقافة، وإنما يعمل تلقائياً عبر ظاهرتي الأنتروباتي والتقليد، مثل هذه السيرورة نفسها التي تتشكل فيها تلقائياً كل بينذاتية شجوية ملموسة.

عندما تُستلب هذه السيرورة على يد التواصل والوجود التقني الإعلامي، فإنها تضيف إلى مجتمعنا المادي سمة البلادة وتوجّه في الوقت نفسه إلى الثقافة الضربة القاضية الأخيرة. جرت العادة أن نبرر عالم وسائط الإعلام الذي ترزح الإنسانية تحت وطأته حتى الموت، ونقول إن هذا العالم لطالما كان موجوداً، فالفسيفساء البيزنطية والرسوم الجدارية والكتاب والنقوش والسيمفونيات جميعها في نهاية المطاف وسائط

إعلامية، والثقافة نفسها إذ ذلك ذات ماهية إعلامية. تغطي هذه المغالطات الصفيقة بتكتّم التصاغر والنفاق في مجتمع منذور للانحطاط الفكري الأخلاقي لأعضائه ولحساسيتهم المرهفة، ويتجّه نحو أقصى درجات ازدرائهم. وما كان لهذه المغالطات أن تُكشف لو لم تتردد على ألسنة الذين في وسعهم، وإذ ذلك من حقهم أن يعبّروا عن أنفسهم، وهم مخلوقات وسائط الإعلام على وجه التحديد.

كان المقدّس هو الموضوعة الاعتيادية لوسائط الثقافة من فسيفسائيات وجداريات ونقوش وكتب وموسيقا، أي نمو قوى الحياة وصولاً للكشف الحماسي عن ماهيتها. وكان الوسط نفسه هو الفن، أي استيقاظ هذه القوى بواسطة الحساسية التي كانت تحمل في طياتها جميع الوسائط الأخرى. كانت الصورة الإستيتيقية، المرئية أو الصوتية أو الفكرية، موضوع تأمل. كانت هي القاطنة والساكنة، وما نعود إليه باستمرار عبر تكرار السيرورات الترانسندنتالية التي أفضت إلى خلقها. ومن هذه العودة المستمرة، نغدو معاصرين لها، ما يعني بمفردات أدق: نعيد إنتاج هذه الأداءات في أنفسنا، ثم القوى المتعاظمة للحياة، لنصل معها وفيها إلى نشوة الأعماق. كانت الثقافة مجمل الآثار العبقرية التي تتيح هذا التكرار وتستثيره. هذه الآثار ما هي إلا علامات أرسلها

البشر من ليل العصور، ليتجاوزا أنفسهم.

أما وسائط الحقبة التقنية، فهي تبدي خواصاً على قدر كافٍ من التباين. فمحتواها هو ما لا يستحق الذكر، أي الخبر، أي ما لن يحمل أي قيمة غداً، وما من المرجّح أنه لا يحمل أي قيمة في اللحظة نفسها التي يشكّل فيها الحدث. والوسط هو الصورة المتلفزة، أي ليس البتة ما يدوم ويمكث ويجب العودة إليه بغية النمو الذاتي، بل ما يهوي باستمرار إلى عدم ما كان عليه أن يغادره منذ البداية. لذا ليس التحقيق الذاتي هو ما يقدّمه الكيان الإعلامي إلى الحياة، بل إنه الهرب، أي فرصة سانحة لجميع من يجعلهم كسلهم، بعد كبت طاقتهم، مستائين من أنفسهم، وأن ينسوا استياءهم. وهو نسيان يتعين استئنافه باستمرار، وفي كل لحظة، وعند كل صعود للقوة واشتداد للرغبة. إحدى وعشرون ساعة هي الوقت الذي يمضيه تلامذة المدارس في الضواحي الباريسية أمام التلفاز، والوقت نفسه يُمضيه معلموهم. لن ينقصهم ما يتحادثون في شأنه غداً.

إن نظرنا إلى الآثار الكبيرة للثقافة لجهة نقلها وإذ ذلك بوصفها وسائط إعلامية، فلا بد من أن الإقرار بأن بعض التغيير طرأ على حالتها. صمِّمت هذه الآثار لكي تدوم وتبقى، وشُيّدت لهذا الغرض. كانت تمنح نفسها للتواصل من تلقاء

نفسها، ومن كينونتها الراسخة والحاضرة دوماً والمتاحة، كينونة المعبد والرسوم الجدارية والكتاب، وتقلّد كل من يستجيب لها بالمقدّس الذي تُشكّل جوهره.

ما عادت حالها هذه الحال اليوم. غرقت هذه الآثار في سيلان من المنتجات المصنوعة على التسلسل، ومن الدعاية المهينة، ومن الصور المتلفزة المتواصلة بلا انقطاع والمنذورة للتلاشي الفوري، ومن "كتب" لم تخطها يد كاتب أو مفكّر أو عالم أو فنان، بل مقدّمي التلفزيون، والسياسيين، والمغنين، ورجال العصابات، والمومسات، وأبطال الرياضة بأنواعها، والمغامرين من كل صنف. ما عاد الأثر الفني هو الذي يروّج لنفسه، وتوقّف بالتحديد عن أن يكون الوسط التواصلي. وها هو بحاجة إلى وسائط جديدة، ووسط السمعي البصري الذي لن يناله البتة. ذلك أن وسائط الإعلام تابعة للسلطة السياسية، ولنزعة محافظة اجتماعية تعمل على توسيع رقعة نفوذها وقوتها إلى ما لا نهاية. ثم إنها خاضعة للأيديولوجيات المهيمنة، ولضروب الموضة، والنزعة المادية المحيطة، ولهذا الفساد الذي يريد، بعدما صار التواصل محتواه الخاص، أن تتكلّم وسائط الإعلام على وسائط الإعلام بصورة رئيسية، فتعلن ما سيحدث فيها وتصف ما حدث فيها، وإذ ذلك الذين يمرّون فيها، والذين مرّوا للتو فيها، المغنين والممثلين

ورجالات السياسة والمغامرين من كل نوع وأبطال الرياضات جميعها... جميع الذين نضعهم أمام الميكرفون: رجال الدين الجدد، والمفكرون الحقيقيون في عصرنا. ومعهم الأخبار، الجديد منها دوماً والتافه أبداً، المثير للمشاعر والعديم الدلالة، النزعة المادية المحيطة، السوقية، المباشر، الفكر وقد اختزل إلى كليشيهات واللغة إلى أصوات محاكية. وأخيراً يُعطى الكلام إلى مَن هم على ثقة أن خطابهم مسموع، أي أولئك الذين لا يفقهون شيئاً وليس لديهم ما يقولونه.

ولمّا اكتسح التواصل الإعلامي المحدِّد للوجود الإعلامي كلّ شيء، باتت القيم هي الأخرى قيم وسائط الإعلام. هكذا تحوّلت الحرية، الحرية الأساسية والماهوية و"مَعقد جميع القيم الأخرى"، إلى حرية الصحافة والمعلومة، أي حرية وسائط الإعلام وإذ ذلك الوجود الإعلامي نفسه، وهي حرية لا تعرف حدوداً، فتسلب العقول وتهتك الأعراض وتستعبد الناس. وذلك كلّه بمعنى جذري. ذلك أنه ثمّة أمر آخر في الوجود الإعلامي هو أن كل فرد يعيش فيه وجوداً غير وجوده، والمحتوى الذي يحتل فكره ما عاد ما ينتج منه، وإنما ما تأتي به الآلة التي تتكفّل كل شيء، فتزوّده بالصور اللازمة له وبآماله واستيهاماته ورغباته وإشباعاته التي لئن كانت تخيّلية، فإنها تصير الإشباعات الوحيدة الممكنة عندما أصبح الوجود

الإعلامي الوجود الوحيد الفعلي. ليس هذا المجتمع مجتمع المعوزين الاجتماعيين بقدر ما هو مجتمع المعوزين العقليين.

يتطوّر الكيان الإعلامي في جميع الميادين ومعه القيم الحاملة لها. وإذ تتعارض الثقافة مع هذا الكيان بكامل جوارحها، تجد نفسها مقصيّة ومعطّلة. هنا تتدخل الرقابة المطلقة التي تحدثنا عنها، الرقابة التي لا ترحم، والجذرية إلى حد تخضع له وسائط الإعلام نفسها. تأتمر هذه الوسائط للنشاط الدعائي ولنسب المشاهدة والقانون الحديدي للرقم الأكبر وتسطيح العقول، الذي يتخفّى بقناع الديموقراطية. لهذا السبب، وداخل هذا الاستعراض الفوضوي من الصور التي تقتلع الإنسان من نفسه، تزداد استحالة إدخال إنتاج من نسق آخر، أي إدخال خلق حق، والخروج من الدائرة التي يُعيد فيها كل من التلفاز والجمهور الصورةَ إلى الآخر من دون توقف، هذه الصورة المطمئنة إلى وضاعتهما الخاصة. ذلك أن ما أخذته هذه الرقابة على عاتقها هو: كل ما يتشكّل في ذاته بوصفه صنيعة وأثر الثقافة، وبوصفه سيرورة النمو لحياة تدوم في نفسها وبنفسها، وتحيا إذ ذلك من تلقاء نفسها وراضية عن ذلك، يجب أن يُنحّى خارج الوجود والعالم الإعلامي، وخارج مجتمع البشر وعالمهم.

ما الذي بإمكان الثقافة أمام هذه الحالة؟ وما مصيرها؟ تدوم

الثقافة دوام مجيء الحياة إلى نفسها، وهو مجيء دؤوب لا انقطاع فيه. وتبقى بقاء كلامها الذي يستمر ويتواصل لو هسهسة. لكن دوامها هذا يأخذ شكلاً متخفيّاً. والتبادل الذي تصبو إليه ما عاد يجري تحت نور المدينة وبواسطة صروحها ورسومها وموسيقاها وتعليمها، أي وسطائها. فقد دخل هو أيضاً إلى الظل، وبات مقتصراً على أقوال موجزة وإشارات وتلميحات سريعة وبعض الإحالات من هنا وهناك يتبادلها أفراد منعزلون بعضهم عن بعض عندما ترتّب لهم المصادفة موعداً، فيتعرفون فيه بعضهم إلى بعض وقد وسموا بالعلامة نفسها. يودّون لو يتناقلون هذه الثقافة، وتسنح لهم الفرصة أن يصيروا ما هم عليه، وأن يفلتوا من قبضة الملل المضني الذي يسم العالم التقني الإعلامي، ومن عقاقيره وزوائده الفاحشة، ومن تعاليه الغُفل. هم يودون ذلك، لكن هذا العالم سلبهم حرية التعبير فباتوا لا حول لهم ولا قوة. هل من سبيل لإنقاذ العالم على يد بعضهم؟

'من أهم الفلاسفة'

Le Monde

نشهد اليوم تطوراً غير مسبوق للعلم يترافق مع انهيار دراماتيكي للثقافة.

للمرّة الأولى في تاريخ الإنسانية، يتباعد العلم والثقافة في مواجهة وجودية حتى الموت: انفجار علمي مقابل خراب الإنسان.

لا ينادي الكاتب بزوال العلم إنما بزوال الأيديولوجيا المرافقة له بعدما صار العلم همجيةً منذ اللحظة التي نسي فيها أنه هو نفسه شكل من الثقافة. ويحاول عبر تأملات فلسفية أن يُعيد الحياة إلى الوثبة الأولى للعلم مبيّناً الفعل الثقافي المؤسِّس له.

هي همجية من نوع جديد تخترق مجتمعنا وتؤدي إلى تدميره. هل يمكن التغلّب عليها؟ هل مجتمعٌ بلا ثقافة ممكن؟

ميشيل هنري (1922-2002) فيلسوف وروائي فرنسي. كان مفكراً ملتزماً ورائداً في علم الظواهر وعلم الاجتماع والسياسة والفن. وكان أستاذاً في جامعة Paul-Valéry de Montpellier ودرّس في جامعات فرنسية وأجنبية.





www.daralsaqi.com

ISBN 978-614-03-2201-1

9 786140 322011 >

